Muzeul Naţional de Etnografie şi Istorie Naturală a Moldovei

BULETIN ŞTIINŢIFIC

Etnografie, Ştiinţele Naturii şi Muzeologie

Nr. 13 (26)

Serie nouă

Fascicula Etnografie şi Muzeologie

National Museum of Ethnography and Natural History of Moldova

SCIENTIFIC BULLETIN

Ethnography, Natural Sciences and Museology

No 13 (26)

New series

Branch Ethnography and Museology

Национальный Музей природы и этнографии Молдовы

БЮЛЛЕТЕНЬ

Этнография, естественные науки и музеология

№ 13 (26)

Новая серия

Этнография и Музееведение

Chişinău 2010

Colegiul de redacție
Președinte – **Mihai URSU**
Redactor responsabil pentru Fascicola *Etnografie și Muzeologie* – dr. **Varvara BUZILĂ**

Membri:
Dr. **Jennifer CASH**, lector asociat la Institutul de Antropologie Socială *Max Plank* din Halle, Germania; dr. hab. **Grigore CĂPĂȚINĂ**– cercetător științific coordonator, MNEIN; dr. **Constantin Gh. CIOBANU** – redactor-coordonator; **Maria CIOCANU** – șef Secție Etnografie, MNEIN; dr. **Mihai DĂNCUȘ** – profesor universitar, directorul Muzeului Etnografic al Maramureșului, Sighetul Marmației, România; dr. hab. **Valeriu DERJANSCHI** – șef Laborator Entomologie la Institutul de Zoologie a AȘM, redactor responsabil pentru Fascicola *Științele Naturii*, MNEIN; dr. **Ion GHINOIU** – vicedirector, Institutul de Etnografie și Folclor „C. Brăiloiu", București, România; dr. hab. **Natalia KALAȘNICOVA** – profesor universitar, Universitatea de Stat din Sankt-Peterburg, Muzeul Etnografic al Popoarelor din Rusia; dr. **Olga LUCHIANEȚ** – cercetător științific principal, MNEIN; dr. **Istvan MATCASI** – directorul Muzeului de Istorie Naturală din Ungaria; dr. **Marianne MESNIL** – directorul Centrului de Etnologie, Universitatea Liberă din Bruxelles, Belgia; dr. **Vintilă MIHAILESCU** – profesor universitar, Universitatea din București, București, România; dr. **Sergiu PANĂ** – șef Secție Natură, MNEIN, secretar de redacție pentru Fascicola *Științele Naturii*; dr. **Elena POSTOLACHI** – cercetător științific coordonator MNEIN; dr. **Vladimir ROSCA** – cercetător științific superior, MNEIN; dr. hab. **Eugen SAVA** – director general al Muzeului Național de Arheologie și Istorie a Moldovei; **Vladimir SEMENENCO** – șef Secție Paleontologie și Stratigrafie a Institutului de Științe Geologice din Kiev, Ucraina ; dr. **Barbara STUDENSCA** – șef Secție Paleontologie, Muzeul Terrei al Academiei de Științe a Poloniei, Varșovia; dr. **Elena ȘIȘCANU**, cercetător științific coordonator, MNEIN; dr. hab. **Petru TARHON** – profesor universitar, cercetător științific principal, MNEIN.

Studiile și articolele din acest volum au fost discutate în cadrul sesiunilor de comunicări științifice ale Muzeului Național de Etnografie și Istorie Naturală, fiind recomandate spre publicare de către Consiliul Științific al Muzeului

Buletinul Științific al Muzeului Național de Etnografie și Istorie Naturală a Moldovei
Str. Mihail Kogălniceanu, nr. 82
Chișinău, Republica Moldova, MD-2009
Telefon: 24-40-02 Telefax: 23-88-48
E-mail: mnein_posta@yahoo.com

Scientific Bulletin of the National Museum of Ethnography and Natural History of Moldova
MD-2009, 82 Mihail Kogălniceanu st.
Chișinău, Republic of Moldova,
Phone: 24-40-02 Fax: 23-88-48
E-mail: mnein_posta@yahoo.com

Secretar de redacție: dr. Romeo CEMÂRTAN
Traducere în engleză: Corina REZNEAC

Redacția:
Constantin Gh. CIOBANU – redactor-coordonator
Muzeul Național de Etnografie și Istorie Naturală
str. Mihail Kogălniceanu, nr. 82 Chișinău, Republica Moldova,
MD-2009. Telefon: 23-88-12. Telefax: 23-88-68
E-mail: buletin@muzeu.md

Tehnoredactare: Nicolae CHERDIVARĂ

ISSN 1857-0054

© Muzeul Național de Etnografie și Istorie Naturală a Moldovei

SUMAR

ETNOGRAFIE **7**

Varvara BUZILĂ – Ori te poartă cum ți-i vorba, ori vorbește cum ți-i portul (Modalități de menținere a statutului social în societatea tradițională) 8

Georgeta STOICA – Scoarțele moldovenești. Între popular și artizanal 23

Andrei PROHIN – Când pământul face a bătălii. Interpretări arhaice ale fenomenelor seismice 34

Mircea PĂDURARU – Structura intențională a imaginii diavolului în opera lui Ion Creangă 53

Sânziana PREDA – Comunism și etnie. Experiențele unei minorități în anii '50 ai secolului XX 63

Maria CIOCANU – Tradiția nunții în satele din raionul Rezina 75

Elena ȘIȘCANU – Saharna văzută de filosoful și călătorul rus V. Rozanov la 1913 87

Lucian-Valeriu LEFTER – Ospățul funerar în Moldova. Mărturii istorice și etnologice 100

Elena POSTOLACHI – Modificări în arta covorului moldovenesc (sec. XX) 119

А.В. КОЗУЛИН – «Край крещеного света»: Формирование представлений о Сибири (XVI-XVIII вв.) 130

Gheorghe PALADE – Căminele culturale din Basarabia (1918-1940): cadru de constituire, forme și mijloace de activitate 139

Ion DUMINICĂ – Simbolistica tradițională a romilor europeni în perioada contemporană (II) 154

Maria ZUBCO-LUNGU – Fondul toponimic din zona Țâpova-Saharna în memoria colectivității 165

Protoiereu Manole BRIHUNEȚ – Tradiții și obiceiuri din comuna Mileștii Mici 177

Ștefan PLUGARU – Obiceiuri din ciclul vieții practicate odinioară în satul Stănilești, județul Vaslui, România 187

Monica D. CARP – Căsătoria și cununia în tradiția populară și în pictura naivă românească 202

Ion XENOFONTOV – Ornitofauna Moldovei: dimensiuni istorice și culturale 210

Valentina IAROVOI – Specificul trapezei mănăstirești 223

Alexandru GUȚULEAC – Profanarea și distrugerea patrimoniului bisericesc sub prima ocupație sovietică (1940-1941) 229

Nicolae DUDNICENCO – Importanța cailor în viața social-economică în Țara Moldovei (sec. XVI – începutul sec. XIX) 241

MUZEOLOGIE 255

Varvara BUZILĂ – Protejarea patrimoniului imaterial –Program asumat de Muzeul Național de Etnografie și Istorie Naturală 256

Elena PLOȘNIȚĂ – Instituția muzeală și documentarea patrimoniului cultural imaterial 263

Romeo CEMÂRTAN – Defileurile de la Țâpova – Horodiște 270

Ольга ЛУКЬЯНЕЦ – Монастыри Сахарна и Ципова в литературе прошлого столетия 283

Rodica PANĂ – Recomandări psiho-pedagogice practice în contextul sporirii interesului pentru familiarizarea preșcolarilor cu arta din muzee (Îndrumar practic pentru părinți și educatori) …..... 292

RECENZII ȘI PREZENTĂRI DE CARTE 299

Eugen BÂZGU – Ion H. Ciubotaru, CATOLICII DIN MOLDOVA. UNIVERSUL CULTURII POPULARE 300

Liliana CONDRATICOVA – Mariana Șlapac, CETĂȚI (DIN ȚARA MOLDOVEI). MICĂ ENCICLOPEDIE ILUSTRATĂ 304

Romeo CEMÂRTAN– Ioan Godea, DICȚIONAR ETNOLOGIC ROMÂN 308

Maria CIOCANU – Ioan Godea, MUZEOTEHNICĂ 310

OMAGIERI 315

Andrei Hâncu 316

Tatiana Tihmanovski 321

Vitalie Golub 323

CRONICA MUZEALĂ ÎN IMAGINI 325

CONTENTS

ETHNOGRAPHY 7

Varvara BUZILA – About the modalities of maintaining the social statute in traditional society 8

Georgeta STOICA – Moldovan carpets. Between tradition and handicrafts 23

Andrei PROHIN – When the Earth makes as it will be battles. Archaic interpretations of seismic phenomena 34

Mircea PADURARU – The international structure of the image of devil in the works of Ion Creanga 53

Sanziana PREDA – Communism and ethnic group. Experiences of a minority in the 50s, XXth century 63

Maria CIOCANU – Wedding tradition in the villages from district of Rezina 75

Elena SISCANU – Saharna in the vision of the russian philosopher and traveller V. Rozanov la 1913 87

Lucian-Valeriu LEFTER – The funeral feast in Moldova. Historic and ethnologic evidences 100

Elena POSTOLACHI – Modifications in the art of Moldovan carpets in the XXth century 119

A.V. KOZULIN – „A Land of a Christianized World". Forming of a presentation about Siberia (XVI-XVIII centuries) 130

Gheorghe PALADE – Community centres from Basarabia (1918-1940): Establishment and ways of activity 139

Ion DUMINICA – Traditional symboling of european roma in contemporary period ... 154

Maria ZUBCO-LUNGU – The toponimic fund from the region Tapova-Saharna in collective memory 165

Protoiereu Manole BRIHUNET – Traditions and customs in the village of Milestii Mici 177

Stefan PLUGARU – Customs from the life of family practiced some time ago in the village of Stalinesti, Vaslui district, Romania 187

Monica D. CARP – Wedding in popular tradition and in naive Romanian panting 202

Ion XENOFONTOV – Moldova's vifauna: historical and cultural aspects 210

Valentina IAROVOI – The specific of monastic refectory 223

Alexandru GUTULEAC – Profanation and destruction of church heritage under the first soviet occupation (1940-1941) 229

Nicolae DUDNICENCO – Growing horses in the Country of Moldova (XVIth century – beginning of XIXth century) 241

MUSEOLOGY **255**

Varvara BUZILA – The protection of the intangible cultural heritage – a Program assumed by the National Museum of Ethnography and Natural History 256

Elena PLOSNITA – Museums and documentation of the intangible cultural heritage .. 263

Romeo CEMARTAN – New directions in the research of cloughes from the region Tapova – Horodiste 270

Olga LUKIANET – Saharna and Tipova monasteries in the literature from past century 283

Rodica PANĂ – Practical psycho-pedagogical recommendations in the context of increasing interest of preschools for art museums (Practical guide for parents and educators) 292

BOOK REVIEWS AND PRESENTATIONS **299**

IN HONOREM **315**

Andrei Hancu 316

Tatiana Tihmanovski 321

Vitalie Golub 323

THE CRONICLE OF MUSEUM IN IMAGES **325**

❁❁❁❁❁❁❁

ETNOGRAFIE

❁❁❁❁❁❁❁

ORI TE POARTĂ CUM ȚI-I VORBA, ORI VORBEȘTE CUM ȚI-I PORTUL. (MODALITĂȚI DE MENȚINERE A STATUTULUI SOCIAL ÎN SOCIETATEA TRADIȚIONALĂ)

Varvara BUZILĂ

Rezumat

Textul relevă mecanismele de ordin comportamental prin care cultura tradițională își asigură viabilitatea. În cadrul strategiilor ce mențin sistemul tradițional de valori eticheta oferă modalități eficiente pentru demonstrarea statutului social. Înțeleasă ca un ritual, ea corelează diverse limbaje pentru a reglementa atât relațiile din interiorul grupurilor antrenate în ritual, cât și pentru a întreține temeiurile societății și culturii tradiționale. Se propune o analiză a simbiozei formate de limbajul verbal și vestimentație în cadrul comportamentelor rituale. Proverbele și zicătorile, mai larg frazeologismele, prin forma lor concisă, aforistică și didactică sunt foarte eficiente în procesul comunicării, mai ales în cea cu tentă normativă. „Ori te poartă cum ți-i vorba, ori vorbește cum ți-i portul" este o maximă emblematică pentru cultura tradițională și face parte dintr-un corpus de dictoane ce au ca rost racordarea vorbirii (limbii), ținutei vestimentare, comportamentului persoanei la criteriile identitare ale grupului, colectivității.

1. Mecanisme de menținere a viabilității culturii

În cadrul culturilor tradiționale *normele comportamentale* asigură ordinea în comunitățile umane și se înscriu într-un context mai larg, numit în cercetările recente *cultură socionormativă*. *Normele comportamentale* sunt înțelese ca „Reguli sau modele de conduită proprii unui grup sau unei societăți date, învățate și împărtășite, legitimate de valori și a căror nerespectare antrenează sancțiuni"[1]. Normele reglementează comportamentul cu ajutorul prevederilor, prescripțiilor, dar și al interdicțiilor. „Normele definesc comportamentul însușit sau așteptat în viața socială. Ele sunt inseparabile de activitatea de reglementare care le creează și le menține. Însușirea lor (învățarea și interiorizarea) în cursul socializării include nu numai cunoașterea prescripției însăși, ci și a marjei de variație (variantă) pe care acestea le comportă întotdeauna"[2].

În anumite situații rituale prescripțiile și interdicțiile sunt relevante. În altele, nu se explică de ce participanții trebuie să respecte anumite acțiuni și să se abțină de la altele. Modelul comportamental este pur și simplu recomandat, impus ca cel mai adecvat și, deseori, singurele argumente ale respectării cerințelor sunt: „Așa au făcut bătrânii, așa facem și noi", ori „Așa am prins din bătrâni și așa trebuie să facem!" Urmărind desfășurarea unui ritual, vom observa că performerii și participanții la el actualizează mai mult interdicțiile. Prescripțiile sunt bine cunoscute, sunt benefice și prin repetare, treptat se circumscriu scenariilor ca normă firească, iar interdicțiile limitează acțiunile printr-un sistem de opreliști, care au caracter de sancțiuni.

Am considerat util să examinăm aceste mecanisme, pentru a observa cum acționează și cât reușesc ele să conlucreze în domeniul perpetuării identității culturale, pe de o parte, și să mențină viabilitatea culturii tradiționale, pe de alta.

Aceste relații devin relevante într-un context mai larg, cel reprezentat de *tabloul lumii (imago mundi),* sau *modelul (mito-poetic al) lumii,* specific fiecărei culturi. Cercetătorii consideră *normele comportamentale* unul dintre sistemele de bază ce asigură viabilitatea unei culturi, perpetuarea *tabloului lumii* împreună cu *memoria socială* și *instrumentarul semiotic*. Fiecare sistem, aflat în relații de interdependență cu celelalte, rezolvă sarcini specifice ale unității, integralității și stabilității culturale, contribuie la fortificarea legăturilor interne, la întărirea capacității culturii de a-și reactualiza și reproduce sistemele[3].

Societatea tradițională și, respectiv, cultura tradițională – sunt structuri riguros organizate, formând sisteme coerente. Din acest considerent cercetătorii interesați de studiul semnelor, limbajelor și semiozei preferă culturile tradiționale, ca fiind propice relevării mecanismelor de semiotizare și de desemantizare a elementelor și faptelor culturale, de funcționare a părților componente și de articulare a sistemelor culturii[4]. Cultura oralității este frecvent asociată culturilor tradiționale, în toate structurile lor magia cuvântului fiind dominantă.

Proverbele și zicătorile, mai larg frazeologismele, prin forma lor concisă, aforistică și didactică sunt foarte eficiente în procesul comunicării, în special al celei cu tentă normativă. Ele formulează principii etice, fac parte din mijloacele codului moral-etic, au o mare dozare simbolică și completează reușit ideile expuse, alteori transmit într-un mod econom, operativ și sugestiv un mesaj imperativ necesar pentru a spori comunicarea. Aceste caracteristici ale frazeologismelor se pretează reușit în cadrul etichetei populare, în special la întreținerea și reactualizarea ei. În fiece publicație de profil se poate delimita un corpus destul de impunător de proverbe și zicători, având această funcție. Dar pentru argumentarea problematicii acestui articol am utilizat, în mare parte, cartea „Proverbe și zicători", îngrijită de folcloristul Efim Junghietu[5].

Convergerea celor două domenii – al frazeologismelor și al etichetei – este justificată de legitățile ce determină specificul culturii populare comportamentale. De mai bine de jumătate de secol cercetătorii o studiază ca pe un sistem poliglot al diferitor limbaje, ce exprimă în mod diferit, dar și complementar, unele și aceleași informații. Cu singura deosebire că formele frazeologice fac parte din conținutul fenomenului, iar eticheta este forma de exprimare a acestui conținut. Desfășurând puțin ideea despre formele frazeologice din care fac parte proverbele și zicătorile, trebuie să precizăm că acestea țin de fondul conservativ al culturii, că exprimă o experiență acumulată îndelung și că sunt axate, la fel ca și toate componentele culturii, criteriului sacralității.

Eticheta presupune respectarea anumitor norme comportamentale acceptate de comunitate și ține, în mare parte, de cutume. Normele transpar în relațiile și atitudinile dintre persoane, ca reprezentante ale anumitor grupuri de vârstă sau sociale. La rândul lor, relațiile și atitudinile sunt forme de expresie a sistemului de valori sociale. Societatea tradițională este bazată pe ierarhia socială, constituită, reevaluată și reafirmată în permanență de comunitate pentru omul-reprezentant al grupului social. Măsura acestei taxonomii valorice este statutul social. Statutul (*Status,* lat.) este definit la un prim nivel al accepției – ansamblul atributelor care permit actorului să joace un rol social[6]. Eticheta etalează, vizualizează și menține statutul social în societate. Socializarea copiilor și

formarea statutului social, întreținerea și/sau schimbarea lui oferă o problematică vastă și lasă loc pentru cercetări aprofundate. Despre schimbarea statutului s-a discutat ori de câte ori au fost abordate riturile de trecere. În acest studiu vom încerca sa relevăm mijloacele prin care sunt corelate normele și valorile în cadrul societății tradiționale.

Un alt termen de referință în demersurile axate pe cercetarea etichetei este "stereotipul", definit ca „rezultatul unui proces de selectare și de schematizare, generalizând la un ansamblu de indivizi aceleași opinii simplificate la extrem"[7]. Cultura socionormativă este determinată de stereotipuri. Reprezentările promovate de stereotipuri modelează, în special, comportamentele rituale, dar și pe cele nerituale, cotidiene. În culturile tradiționale cotidianul devine tot mai important, spre deosebire de cele arhaice, în care doar viața rituală era considerată ca fiind esențială. În lucrările sale despre importanța ritualului în viața colectivă etnologul rus A. A. Baiburin arată că la baza programului comportamental al oamenilor din comunitățile arhaice și tradiționale nu stau regulile și legile societății moderne, ci etaloane, modele comportamentale, care sunt impuse în mod obligatoriu membrilor colectivității umane, respectarea acestora fiind corelată bunăstării colective[8]. Din perspectiva reprezentărilor sociale modelele comportamentale erau circumscrise unui context verbal specific.

Ori te poartă cum ți-i vorba, ori vorbește cum ți-i portul este o maximă emblematică pentru cultura tradițională. Ea cuprinde întreaga paradigmă a culturii, bazată pe oralitate, sincronizând, în aceeași măsură, puterea simbolică, și codul vizual, la fel de important pentru acest tip de cultură. Proverbul face parte dintr-un corpus de dictoane ce au ca scop racordarea ținutei vestimentare, a comportamentelor și a vorbirii la criteriile de identitate ale grupului, colectivității. Pentru a releva semnificațiile întregului dicton, văzut ca un text unitar, este oportun să precizăm rostul fiecărei componente din această relație ternară. Vom avea ca punct de pornire faptul că maxima vizează realități din cultura oralității, ceea ce înseamnă că fiece cuvânt, dar și expresia verbală, și limbajul verbal în ansamblu conservă încă forța creatoare, primară a cuvântului, când *a spune (a rosti)* este egal cu *a face (a înfăptui)*. Vorba, comportamentul, vestimentația sunt manifestări ale prezenței și vizibilității omului în societate, contribuie la afirmarea și menținerea statutului lui social.

Din punct de vedere semantic, cele două jumătăți ale proverbului sunt sinonime: *Ori te poartă cum ți-i vorba = ori vorbește cum ți-i portul.* S-ar părea că lipsește o anumită parte a proverbului, anume cea care arată ce va urma, dacă nu te porți cum ți-i vorba. *Ori te poartă cum ți-i vorba, ori...* Sau, dacă intuim că eludarea putea să se producă la sfârșitul frazei, am putea aștepta să se încheie prin precizarea că *Ori te poartă cum ți-i vorba, ori vorbește cum ți-i portul* e același lucru, precum e în maxima *Ori cu capul de piatră, ori cu piatra de cap e tot una!* Această maximă face parte dintr-o categorie destul de bogată, în care acțiunii i se permite o anumită desfășurare, după care ea intră sub incidența stereotipului. Prin această tautologie semantică se accentuează încă o dată importanța ideii exprimate, se precizează lipsa alternativei, recunoscându-se ca adevărat un singur mod de a fi: cel firesc, specific și corespunzător totodată, locului și rolului omului în colectivitate.

Vom preciza cele două sensuri ale sintagmei *te poartă*. Primul dintre ele ține de conduită și corespunde formei literare *te comportă*. Ea recomandă, impune o normă de conduită, de respectare a anumitor norme comportamentale. Interpretând, deducem următoarea relație directă: poartă-te (comportă-te) așa cum prescrie codul colectivității din care faci parte, cu care te identifici. Un alt însemn identitar esențial al acestei colectivități în sistemul de referință al culturii tradiționale este limba. Adică, vorbește limba ta, care te reprezintă, cu care te identifici și, deci, pe care o reprezinți. Iar atunci când te confunzi cu marea colectivitate de oameni numită grup social, etnie, popor, națiune reprezinți acest întreg prin partea ta de însemne, devii simbol al întregului. Al doilea sens al sintagmei *te poartă*, important în sistemul identitar al referințelor, este cel de a fi îmbrăcat într-un anume fel, a purta o anumită vestimentație. Tot din acest raport apare cuvântul *port*, cu sensul de *haină, vestimentație.*

Ori te poartă cum ți-i vorba, ori vorbește cum ți-i portul prezintă o reiterare a sensului, pentru a-i certifica valabilitatea. Din a doua jumătate a sec. al XIX-lea, din moment ce cultura țărănească începe să fie înțeleasă și apreciată, prin sintagma *port popular* cărturarii desemnează ansamblul vestimentației tradiționale, consacrat prin tradiție, caracteristic unui popor sau unei regiuni[9]. În căutarea expresiei adecvate de cuprindere a domeniului au fost utilizate și sintagmele *costum popular, costum național,* dar și *port național*[10]. Urmărind bibliografia cuprinzătoare a domeniului, vom observa că cel mai frecvent el a fost numit *port popular*[11]. Mai recent, în spiritul abordărilor cu tentă generalizatoare, cercetătorii optează pentru sintagma *costum popular*[12].

În sistemul de valori al culturii tradiționale omul este înțeles eminamente ca ființă socială, ca reprezentant al colectivității. Omul social nu-și aparține sie, tot ce propune ca discurs social prin limbajele verbal și nonverbal, este adresat colectivității, este comparat cu standardele în vigoare și sancționat în permanență, pentru a nu ieși din stereotipuri, pentru a fi înțeles și integrat spiritului colectiv. În limbajul nonverbal intră gesturile, pozițiile corporale, comportamentele omului, dar și obiectele, vestimentația prin care acesta se prezintă ca membru al colectivității. Haina face vizibilă esența omului. Ea identifica în societatea tradițională grupul din care omul făcea parte. Accesoriile, în care se includ podoabele, accentuează această apartenență, pentru a se face distincția clară între reprezentanții diferitelor grupuri sociale incluse în comunicare. Din cele mai vechi timpuri colectivitățile umane au controlat corespunderea dintre vestimentație, podoabe (bijuterii) și statutul social al purtătorului acestora.

Proverbul *Ori te poartă cum ți-i vorba, ori vorbește cum ți-i portul* s-a format în perioada când cuvântul era egal cu realitatea: *numen est nomen.* Vorba, în contextul proverbului, trebuie înțeleasă ca manifestare a esenței omului în societate. Adică, ori te porți conform statutului tău social, ori, dacă te porți cum te porți, îți schimbi (pierzi) statutul. Vorba, în acest context, capătă sensul de limbaj uzual, dar și de limbă. Limbajul presupune distincții în abordarea și înțelegerea lumii. Un om în etate cunoaște despre lume și va spune comunității mult mai multe decât un adolescent. El va fi ascultat și crezut pentru că are un statut social mai înalt. Societățile tradiționale dau prioritate

vârstnicilor, celor verificați de tradiție sau celor care respectă cel mai fidel tradiția. Bătrânii formau în societatea tradițională a Evului Mediu grupul „oamenilor buni și bătrâni", amintiți în cărțile domnești de danie. Ei intermediau litigiile, discutau întâmplările și evenimentele, luau deciziile importante pentru comunitate. Omul gospodar, omul asociat modelului de om ideal, avea mai multă trecere în a se exprima public, decât omul sărac sau cel mai puțin harnic. Deși se recurgea frecvent și la maxima *Gura păcătosului adevăr vorbește*. În același timp, de la omul gospodar oamenii așteptau vorbe potrivite, soluții adecvate, atitudini exemplare, pe potriva modelului social la care se raporta. În societatea tradițională vorba avea o pondere mult mai mare decât are în societatea contemporană. Ea menținea legătura cu adevărul, păstra mai mult din esența divină primordială a cuvântului.

Alături de limbă, ca factor identitar cultural principal, perceput drept marcă auditivă, stă și vestimentația care este marca vizibilă, distinctivă a fiecărui popor[13]. În reprezentările specifice culturii tradiționale haina apare ca o continuitate a omului, ca un înveliș care îl face relevant ca esență socială. În Evul Mediu nu se admitea ca reprezentanții unui popor să poarte costumul altui popor, pentru că fiecare grup social, fiecare comunitate de oameni respecta criteriul corespunderii între esența identitară umană și însemnele externe de marcare a ei, de sincronizare în spațiul comunicării sociale. În anul 1530 dalmațianul Antonio Wranatius Sibenicensis scria despre emblematica costumului: „Moldovenii țin morțiș la straiele lor și cu moartea se pedepsește la ei oricine ar împrumuta ori îmbrăcăminte, ori sabie, sau orice altceva asemănător de la turci sau de la altă națiune"[14]. Societățile administrau semnele, punându-le într-un raport strict cu semnificația lor. Portul unei ținute vestimentare străine era egal cu trădarea comunității, dar și cu ieșirea din sistemul coerent al ordinii sociale, coordonate și verificate prin semne, simboluri. Această distincție s-a respectat până pe la mijlocul sec. al XIX-lea, după care costumul tradițional a început a fi marginalizat sub presiunea alterității instituționalizate.

Vom deschide contextul analizei, apreciind că proverbele focalizează din diferite perspective această corespundere la statutul social, solicitată de normele sociale. *După coajă se vede pomul și după port se cunoaște omul*, cere eticheta populară, pentru a asigura o armonie a principiilor. Toate însemnele identitare sunt verificate: *Nu te uita la căciulă, ci te uită la făptură*. Pentru că: *Nu face omul cât haina*. Sau: *Om urât cu haine bune e ca grâul cu tăciune.* Urât, în acest caz, nu se referă doar la aspectul estetic, ci vizează și aspectul moral. Menținerea propriului statut și perceperea adecvată, tratarea corectă a celorlalți sunt sarcini de primă importanță în comunicarea socială. Moralitatea populară nu acceptă ignorarea conștiinței de sine: *Râde ruptul de cârpit, că el e mai potrivit.* Prin instrumentarul semiotic societatea promovează modelul social al portului, specific grupului, și administrează, prin toate mijloacele disponibile culturii normative, respectarea lui de către fiecare grup, ca să se realizeze o lectură corectă a însemnelor și să se respecte ordinea specifică respectivei societăți.

Fiecare categorie socială își avea portul cu însemnele potrivite statutului său. De obicei, însemnele principale erau afișate pe cap, ca cea mai înaltă parte a corpului omenesc, sau pe umere, fiindcă acestea sunt bine văzute. Astfel, prin piesele ce asigurau

găteala capului era afișată condiția socială a purtătorului. Spre exemplu, fetele din toate zonele etnografice purtau pe cap cununi de flori, în semn că sunt celibatare. Iată de ce în orațiile nunții mireasa este asemuită cu floarea. Și dimpotrivă, femeile căsătorite, în special cele însărcinate, nu mai aveau voie să-și pună flori în păr. Dar în satele de la sud, conform unor tradiții balcanice, în cadrul nunții sau de ziua moașei, femeilor-actanți principali li se prinde la ureche câte o floare. Bărbații bătrâni preferau să poarte căciuli de cârlan și iarna, și vara. Răzeșii de la centru și de la nord au ales ca semn principal pălăria de pâslă. Crescătorii de boi purtau chimire. Lăutarii aveau ca haină reprezentativă anteriul, un fel de manta albastră. Nu mai puțin importantă era și încălțămintea. Opinca e distincția țărănească. *Opinca e talpa țării.* Pe vremuri ea constituia cea mai potrivită încălțăminte pentru păstori și agricultori. *La arat, la secerat, la păscut oile opinca-i cea mai bună încălțăminte*, susțin oamenii în vârstă, cei care au purtat opinci în viața de toate zilele. În același timp: *Popa cu opinci încălțat de puțini e ascultat.* În timpurile cele mai grele, răzeșii din Sadova, acum raionul Călărași, fiind nevoiți să poarte opinci, în semn de distincție față de alte grupuri sociale, le vopseau în culoare roșie.

Nici împrumutul unei haine nu te legitimează în tagma specifică purtătorilor ei: *Rasa nu te face călugăr*. Sau *Haina străină nu încălzește*. Corespondența între vorbă și haină apare destul de clară în proverbul *Paralele îl învață pe om a grăi, da hainele – a merge pe drum.* Bogăția oferă omului prestigiul de a lua decizii în comunitate, iar hainele îi dau posibilitatea de-a fi văzut, observat, luat în seamă, îi confirmă prestigiul.

În ansamblul pieselor vestimentare un statut semiotic înalt înregistrează cămașa. Ea este cea mai apropiată de trupul omului, deci colportă cel mai mult esența purtătorului său, și respectiv, este primul scut de apărare contra maleficului. Despre aceste ipostaze simbolice ale cămășii s-a scris în literatura de specialitate. Conform unei tradiții general-răspândite la români, dar și la alte popoare, când se năștea copilul, nu-l înfășau de prima dată în scutece noi, dar îl îmbrăcau în cămașa tatălui, dacă era băiat, sau în cea a mamei, dacă era fată, pentru ca puterea părintelui să protejeze pruncul. Într-un studiu recent cercetătoarea Maria Ciocanu a relevat diverse aspecte ale simbolismului cămășii în contextul celorlalte piese de port din perspectiva creației populare literare, fapt ce ne scutește de-a insista asupra domeniului[15]. Dar vom puncta câteva repere esențiale, ca să conturăm principalele ei semnificații. Din perspectivă culturală a fost numită *cămașă* și placenta (*locul, casa copilului*) în care fătul se dezvoltă până la naștere, iar uneori se naște odată cu ea. Atunci se spune: „*Te-ai născut în cămașă (...)*", în sensul că cel născut astfel va fi norocos sau, conform altor credințe, el este strigoi. În alte localități se consideră că această cămașă are proprietăți magice. Până la al Doilea Război Mondial se mai obișnuia ca după naștere femeile să păstreze cămașa biologică pe un mănunchi de busuioc, la coardă, pentru a putea fi folosită în practici magice de fertilitate. În virtutea magiei simpatetice femeile considerau ca ea poate stimula conceperea altor copii. Funcțiile cămășii, ca piesă simbolică ce reprezintă omul, devin relevante în practicile magice de descântat, când în imposibilitatea de-a aduce la descântătoare pe omul foarte bolnav, aceasta solicită cămașa lui pentru săvârșirea descântecului. Când se spune despre cineva *că-și dă și cămașa de pe sine de bun ce este*, se are în vedere că acesta este foarte bun la inimă. Important este să generalizăm

constanța acestei piese. Îmbrăcată prima dintre toate piesele vestimentare, purtată direct pe corp, în viziunea tradițională asupra lumii ea reprezintă omul. Şi tot din această perspectivă, având un potențial simbolic foarte înalt, dintre piesele costumului tradițional cămașa a supraviețuit cel mai mult şi a păstrat specificul cultural identitar până în a doua jumătate a secolului al XX-lea.

Modelul vestimentar de sărbătoare consta din costum şi podoabe. Vestimentația avea rosturi practice, sociale, simbolice. Iar podoabele aveau funcții eminamente simbolice. Călătorii străini prin țările române au surprins în însemnările lor de călătorie predilecția femeilor pentru portul podoabelor, atât în zilele de sărbătoare, cât şi în cele obişnuite[16]. La sfârşitul sec. al XIX-lea cărturarul rus P. Usov scrie despre româncele din Basarabia că sunt pasionate de podoabe[17]. În sistemul sincretic al culturii tradiționale podoabele sau accesoriile comportau un complex de funcții. Una dintre cele mai vechi era funcția apotropaică, chemată să apere purtătorul podoabelor de influența forțelor negative. Iată de ce aceste piese sunt plasate, în mod tradițional, la granița dintre părțile corpului acoperite cu haina şi cele descoperite: *fruntarul* – pe fruntea pruncilor; *cosițarul*, *cununa* ori *coroana* – pe capul fetelor; *năframa*, *ştergarul de cap*, *pânzătura* sau *marama* – pe al femeilor; la urechi erau purtați *cerceii*, la gât – *mărgelele*, *salbele*, *mamudelele, gherdanul, zgărdița*, iar la începutul primăverii – *mărțişorul*; la mână – *brățara*, dar şi *mărțişorul* în luna martie, primăvară; la deget – *inelul*, verigheta; la mijloc – *brâul, chinga, frânghia, centura, cureaua, chimirul* etc.

Conform vechilor credințe femeile trebuiau să poarte podoabe în mod obligatoriu. Se considera că femeia care nu poartă cercei şi mărgele pe această lume, va purta în locul lor şerpi şi broaşte pe lumea cealaltă. Iată de ce fetele purtau tot felul de podoabe, nu neapărat din materiale scumpe. Realitățile culturale denotă ca s-au purtat în calitate de podoabe obiecte făcute din diferite materiale: pomuşoare, frunze, flori, lână, pene, scoici etc. Diferența socială dintre purtători se observa după numărul acestor podoabe sau după calitatea materialelor din care erau făcute. Spre exemplu, există deosebire mare între un şirag de mărgele de sidef sau de coral şi patru şiraguri sau opt din aceleaşi pietre, cum apar podoabele din colecția Muzeului Național de Etnografie şi Istorie Naturală. La fel conta numărul monedelor din salbe şi calitatea metalului din care erau acestea bătute. O femeie putea sa aibă câteva monede vechi de argint prinse printre mărgele, iar alta putea să poarte salbe de aur, constând din mai multe şiraguri. Cea de-a doua se bucura de prestigiu social: *Unde aurul vorbeşte, toată lumea amuțeşte.*

Cu ajutorul podoabelor s-au păstrat până târziu anumite distincții sociale existente între grupurile care conviețuiau în aceeaşi localitate. Spre exemplu, femeile răzeşilor din Vorniceni, Lozova, Vălcineț (raionul Călăraşi) purtau cercei de aur în formă de semilună la urechi şi prin ei se deosebeau de celelalte femei[18]. Bătrânii din comuna Țâra, raionul Floreşti îşi demonstrează statutul de răzeşi inclusiv prin faptul că, atunci când ies în sat, poartă un baston. Numai unii dintre ei se sprijină în baston, ceilalți îl poartă pur şi simplu pe braț, ca semn distinctiv al condiției lor sociale.

Actanții sau performerii riturilor şi ceremoniilor beneficiau de cele mai multe însemne. În satele de la centru şi în cele de la sud-est flăcăii colindători care prieteneau cu fete primeau drept răsplată de la acestea în timpul colindatului câte o panglică la

cuşmă sau câte o batistă împăturită – în cele de la sud-vest. Flăcăul recrut era legat cu panglici, batiste, cămaşe, la fel ca vorniceii la nunți. Celibatarii morți sunt şi acum îmbrăcați în costume de miri în timpul înmormântării.

Piesele de port – *năframele (ştergarul de cap, pânzătura), maramele*, *cămăşile*, dar şi piesele de deasupra acestora: *catrințele, fotele, brâiele, bundițele*, *pieptarele, cojocelele, sumanele* (*scumanele*, *burcile*) etc. erau decorate cu ajutorul tehnicilor de țesut şi de cusut, conform unor principii de ordin magic, funcțional şi estetic, în aşa mod încât motivele ornamentale, ca nişte citate cu rol de texte, erau înscrise în benzi decorative. Din perspectiva gândirii magice acestea erau distribuite compozițional după principii apotropaice şi fortificau, încă o dată, locurile hainei considerate vulnerabile pentru corp.

Existau ritmuri ale renovării vestimentare obligatorii pentru întreaga comunitate. Spre exemplu, conform datinii, toți oamenii trebuiau să se îmbrace cu haine noi sau, cel puțin, cu cămaşă nouă la sărbătorile mari ale anului: Anul Nou şi Paşte. La Drepcăuți, raionul Ocnița, în seara de Anul Nou toți copiii trebuiau să aibă schimburi noi[19]. La Paşte toți oamenii trebuiau să poarte haine noi, de unde a apărut şi maxima *Paştele se face în coji de ouă şi în haine nouă*. Putem deduce necesitatea înnoirii şi din maxima: *Omul sărac atunci face Paştele, când îmbracă haină nouă.*

Vestimentația tradițională constituia un element definitoriu al socializării omului. După scutece, prima haină purtată de copii era cămaşa. Până la începutul sec. al XX-lea se respecta tradiția ca fetele şi băieții mici să poarte cămăşi lungi. La această etapă a vieții lor nu se făcea deosebire între ei. Băieții începeau să poarte izmene când împlineau şapte ani. După această primenire aveau voie să participe la desfăşurarea obiceiurilor. Tot de la şapte ani fetițele începeau să fie împletite, conform tradiției satului.

Renovarea vestimentară a copiilor avea loc permanent, pentru că ei, fiind în creştere, ajungeau la alte praguri importante ale vârstei. Fetele erau învățate de mici să țese pânză pentru haine, să coase şi să brodeze îmbrăcămintea necesară. Mai mult chiar, erau deprinse din timp să însuşească tehnici complicate de confecționare a costumelor pentru diferite categorii de vârstă. Mai întâi învățau arta confecționării portului popular, apoi ieşeau la joc, la iarmaroc, nunți sau alte petreceri cu haine noi, făcute de mâna lor. Reuşita lor în lume depindea şi de faptul cât de adecvat tradiției era costumul purtat, cât de mult au înaintat în dezvoltarea, descoperirea sau redescoperirea posibilităților tehnice ale materialelor deja cunoscute. Datorită acestor ritmuri sociale de etalare, portul a ajuns să vizualizeze la maxim informații despre purtătorii lui. Fiece detaliu era semnificativ atât prin conținutul mesajului transmis celorlalți, cât şi prin faptul că ceilalți membri ai comunității cunoşteau măsura efortului depus pentru perfecționarea calităților costumului.

În cultura tradițională vestimentația este înțeleasă nu numai ca înveliş al corpului uman, ci şi ca prelungire a acestuia în societate şi în cosmos. Din această percepere apare necesitatea de a circumscrie vestimentația=omul în ordinea cosmică, prin sincronizare la ciclul vegetal natural şi la cel religios (sacru). În acest mod este respectat unul din principiile de bază ale culturii tradiționale, care îşi articulează componentele, corelându-le mereu între ele.

2. Norme privind vestimentația nupțială

Riturile relevă cel mai pregnant esența omului, grupului, societății. Mai mult chiar, prin repetarea lor periodică sunt afirmate și perpetuate valorile și reactualizate relațiile sociale. Antropologul american Victor W. Turner definește ritul drept „o consecutivitate stereotipă a activităților, ce cuprind gesturi, cuvinte și obiecte, înfăptuite într-un loc, special pregătit, și destinate pentru a influența forțele sau ființele supranaturale în interesul și scopul înfăptuitorilor lui”[20]. A. K. Baiburin apreciază ritul ca o formă a comportamentului reglementat, strict normat, simbolic. Mai mult chiar – ritul este forma supremă și cea mai consecventă a simbolismului. „Ritul pare să lumineze acele aspecte ale lucrurilor care în cotidian sunt adumbrite, nevizibile, dar care, în realitate, determină esența și rostul lor adevărat”[21]. Făcând comparație între rit și datină, etnologul precizează că aceste două mecanisme par să acopere întreaga sferă a formelor de reglementare a comportamentelor. Totuși, continuă autorul, „ritul și datina sunt doi poli opuși pe scara formelor de comportament. Dacă prin ritualizare vom înțelege… asemenea caracteristici ale comportamentului precum este stereotipia, existența standardelor de înfăptuire, reglementările, obligativitatea (corelată nivelului de malefic în caz de nerespectare), atunci cel mai înalt nivel al ritualizării îl vor avea riturile, de a căror înfăptuire depinde viața și bunăstarea colectivității, iar cel mai jos îl vor avea datinile, ce reglementează viața cotidiană. Încălcarea prevederilor acestor canoane ale vieții cotidiene se răsfrâng doar asupra persoanelor, nu și asupra întregului colectiv, ca în cazul riturilor”[22].

În cadrul riturilor nupțiale, problema demonstrării statutului social prin intermediul limbajului vizual este centrală. Nunta unește realmente trei familii a mirelui, a miresei și a nașului, într-un nou sistem de relații ale neamurilor, încercând să sincronizeze, să etaleze și să consfințească statutele sociale ale principalilor actanți. Privit din perspectivă semiotică acest scenariu complex presupune depășirea mai multor conflicte de abandonare a vechilor statute și de consfințire a celor noi. Schimbarea statutului mirilor avea loc în cadrul nunții, de față cu martori – nuntași, reprezentanții grupurilor de vârstă din care ieșeau tinerii și cei ai grupului social în care intrau. În prima zi de nuntă mireasa și mirele aveau costume și atribute cu o mare concentrare de însemne ale statutului lor social. În timpul trecerii celor doi tineri din categoria celibatarilor avea loc o verificare meticuloasă a tuturor caracteristicilor biologice și sociale ale mirilor, pentru a asigura cu bine finalitatea trecerii lor în categoria oamenilor căsătoriți. Gătirea celor doi începea de la primenirea, purificarea trupului, obligatorie și la nuntă ca în toate celelalte rituri. O atenție sporită se acorda gătirii capului. În toate tradițiile mirii sunt împodobiți pe cap cât mai expresiv, pentru a-i remarca între ceilalți performeri ai ritualului. Pe cap erau expuse semnele celibatarilor – florile. Ale miresei, de obicei, sunt în formă de cunună, iar ale mirelui – sub formă de buchet la pălărie sau căciulă. Hainele purtate în această zi remarcabilă erau confecționate în mod ritual. Mirele era îmbrăcat cu cămașa cusută și brodată de către mireasă special pentru acest eveniment. Conform tradiției, mireasa ajutată de către prietene confecționa cămașa mirelui, a soacrei și a socrului înainte de nuntă,

în timpul șezătorilor, când se discuta desigur despre nuntă, despre bunele intenții ale tinerilor, despre cum își imaginau viitorul celor doi[23]. Din perspectiva magiei cuvântului, anturajul verbal trebuia să contribuie la bunul mers al vieții mirilor. Tot în acest răgaz de timp erau confecționate și batistele, ca însemne ce urmau să le poarte tinerii la nuntă.

Mireasa era gătită în dimineața nunții de o femeie cunoscătoare. În virtutea unor practici păstrate încă la începutul sec. al XX-lea, ea o împletea în două cosițe, sau, dacă mama miresei era moartă, îi lăsa părul despletit pe spate. Mirele, la rândul său, trebuia să-i cumpere miresei daruri: încălțăminte, podoabe, aduse din depărtări, cum amintesc conăcăriile și colindele. La etapa numită *dezbrăcatul miresei* nănașa îi scotea miresei *cununița* sau *ghirlanda*, îi aduna părul și i-l prindea la ceafă, acoperindu-l cu *hobotul*, să nu-l vadă alții[24]. Acțiunile de gătire a mirilor devin comportamente consacrate, ireversibile. Spre exemplu, la Vărzărești, după oficierea cununiei, femeilor li se interzicea sub orice formă să-și taie părul. În același context, tot părul căzut în procesul pieptănării și spălării lui, trebuie să fie strâns fir cu fir într-o pernuță, care mai apoi este pusă sub capul decedatei[25].

Spre dimineața primei zile de nuntă femeile leagă mireasa cu un colț alb *de moadă*. Colțul trebuie să-l poarte toată viața. Chiar dacă acasă își scoate broboada de deasupra, acesta rămâne în permanență pe cap. Cu *moada* care i-a fost pusă pe cap în ziua nunții, femeia trebuie să fie îngropată[26].

În satul Prioziornoe (fostul Babele), raionul Ismail, Ucraina, s-a păstrat până prin anii ’80 ai sec. al XX-lea obiceiul ca mirii să poarte la nuntă cojoace, chiar și vara. Gestul era interpretat ca fiind de bun augur pentru viitoarea familie[27]. Era destul de răspândită credința ca mirii să stea pe un cojoc la diferite etape ale nunții, pentru a avea o viață îmbelșugată. Așa cum am amintit, schimbul de daruri între miri, dar și între aceștia și nuni, inclusiv între cuscri presupunea dăruirea hainelor de ritual. Acest schimb de piese consfințea relațiile de înrudire ce se stabileau între familii. Vestimentația nouă sau vestimentația specială are un rol definitoriu în cadrul nunții. Este un mediator, un înlocuitor al mirilor și al celorlalți performeri principali ai nunții, le asigură abandonarea vechiului statut și dobândirea statutului social nou. Schimbul ritual de haine, în special al cămășii, a contribuit pe parcursul mai multor secole la perpetuarea celor mai reprezentative modele ale portului tradițional.

Aici este important să amintim că, până la generalizarea vestimentației occidentale, în spațiul nostru cultural mirii purtau la nunți costumul popular de sărbătoare. Această tradiție era generalizată până la mijlocul secolului al XIX-lea, în unele localități din nordul actualei Republici Moldova a fost în uz până la Războiul al Doilea Mondial, iar în unele sate din Bucovina se păstrează până în prezent. Rochia albă de mireasă, purtată în ultimele decenii ca un ansamblu specific nupțial, a intrat destul de târziu în moda europeană, mai drept la începutul secolului al XIX-lea. Se consideră că regina Angliei Elisabeta a fost prima mireasă care a îmbrăcat rochie albă. Dar pentru că această culoare se potrivește de minune cu starea miresei și cu simbolismul nupțial, s-a răspândit repede în Europa, apoi pe întreg globul. La noi a pătruns mai întâi în practicile păturilor înstărite, de la care s-a răspândit și în celelalte pături sociale.

În zilele noastre, ca răspuns la uniformizarea obiceiului nupțial, în multe localități are loc revitalizarea unor secvențe specifice scenariului nunții tradiționale, inclusiv a portului tradițional, cu valoare simbolică. S-a păstrat ca fiind foarte importantă secvența *dezbrăcării mirilor* și *gătirii* lor ca tineri căsătoriți, ceea ce confirmă încă o dată puterea relației dintre statutul omului și însemnele lui vestimentare.

3. Anti-norma comportamentului de doliu (de jelire)

Am expus o bună parte din tradiția etichetei de jelire în lucrarea noastră „Simboluri ale doliului în Moldova”[28]. Contextul prezentei lucrări permite lărgirea spectrului problematicii pentru a cuprinde diversitatea înregistrată de realitatea culturală. Aici vom dezvolta unele idei, rămase la nivel incipient în prima lucrare. Doliul sau jelirea cuprinde un ansamblu de semne manifestate comportamental, psihologic, sonor, gestual, cromatic etc., pentru a exprima tristețea rudelor și apropiaților în legătură cu decesul unui om.

Trebuie să observăm anticipat că interdicțiile de doliu sunt impuse în mod totalitar rudelor apropiate răposatului, în așa mod încât vizează activitatea lor vitală. Spre exemplu, pe vremuri rudele trebuiau să postească tot atâta timp cât sta mortul în casă. Și tot atâta timp se interzicea ca ele să lucreze ceva. Mai târziu, din acest sistem a rămas doar interdicția participării rudelor la prepararea bucatelor pentru masa de pomenire. Este o măsură de precauție ce ține de magia contagioasă, ca prin alimente să nu transmită morbul celorlalți comeseni.

Este important să precizăm că în Evul Mediu norma socială din perioada de jelire era în esență anti-norma zilelor de sărbătoare. Dacă pentru celelalte ritualuri oamenii se spălau, se primeneau, își afișau toate însemnele de distincție socială, în perioada de doliu apropiații mortului renunțau la toate însemnele grupului, inclusiv la normele de menținere a unei condiții igienice. Astfel, la sfârșitul sec. al XVIII-lea cei care erau implicați în jelirea mortului nu trebuiau să se bărbierească, să se tundă, să se spele o jumătate de an[29]. Deja la începutul sec. XX acest termen s-a redus la 40 de zile[30]. Actualmente interdicțiile sunt respectate din ziua când moare omul până în cea când este înmormântat. Mai multe interdicții vizează părul, diverse stări ale lui. Despre magia părului, rezultată din puterea lui, s-a mai scris. Important este să relevăm relația dintre simbolismul firului de păr în această perioadă supusă reglementărilor rituale. Tradiția populară sătească a păstrat mai îndelung restricțiile comportamentului de doliu. Și în prezent se recomandă bărbaților să nu se bărbierească dacă a murit o rudă[31]. Iar femeilor li se cere să se despletească la înmormântare, a jălire. Și ca gestul să fie exemplar, beneficiarul lui este considerat cel răposat. Se crede că atâta umbră are mortul pe lumea cealaltă, cât i-au făcut femeile despletite la înmormântare[32]. În special, prescripția este adresată fetelor, ca să facă umbră mortului pe ceea lume[33]. Aici includerea tinerei generații în perpetuarea datinii devine evidentă.

Este locul potrivit să interpretăm aceste practici. Este demonstrat că după deces părul și unghiile omului continuă să crească. Interdicția respectată de bărbații-rude cu mortul – de a nu se bărbieri, a nu se tunde, a nu-și acoperi capul în perioada de

doliu creează o egalitate între ei și mortul aflat în aceeași stare. Totodată, respectarea acestei categorii de interdicții circumscrie obiceiul înmormântării și pomenirii morților într-o viziune agrară asupra lumii, cea a circulației vieții în cosmos.

Și la înmormântare, la fel ca la nuntă, are loc o inventariere a statutului social al celui mort. Întâi de toate, era verificat dacă acesta și-a împlinit destinul uman. Conform unei vechi credințe, respectate și de alte popoare, femeile în vârstă cereau să fie înmormântate cu hainele în care au fost cununate, dovadă că au respectat obiceiul. Din același considerent, conform unor credințe indo-europene, celibatarii morți erau înmormântați în cadrul unui ritual de nuntă, pentru a le împlini, cel puțin simbolic, destinul, încât ei să nu dăuneze rudelor vii[34]. În literatura de specialitate s-au discutat diferențele existente în scenariul înmormântării domnitorilor, maicilor, călugărilor, preoților, moașelor, pruncilor, dar și unitatea semnificațiilor întrunite de înmormântarea oricărui membru al comunității. Statutul social pe care l-au avut în această lume, rămâne după ei și în lumea cealaltă.

Un scenariu total diferit va întruni înmormântarea sinucigașilor, a celor care au comis cel mai mare păcat – și-au pus capăt zilelor. La începutul sec. al XX-lea nu se da voie să fie înmormântați în cimitir, împreună cu ceilalți răposați. Trupul sinucigașului era așezat pe niște crengi cu spini, trase de cai sau boi spre hotarul moșiei satului, unde era înhumat, fără să i se pună pe mormânt careva însemne[35]. Din a doua jumătate a sec. al XX-lea, în unele sate au început a înmormânta sinucigașii în afara cimitirului, apoi înăuntrul lui, la margine. În anul 2001, cercetând com. Țâra, raionul Florești, am documentat un rit de purificare, practicat de către un grup de femei în etate. Toată vara n-a plouat și seceta a fost corelată cu faptul că doi sinucigași au fost înmormântați în primăvara acelui an în mijlocul cimitirului, nu la margine, așa cum ar fi trebuit. Trei duminici la rând trei femei au adus apă sfințită și au stropit mormintele în cauză, ca să aducă ploaia pe moșiile localității.

Comunitățile tradiționale luau anumite măsuri și cu trupurile celor care erau bănuiți că au fost strigoi în viață sau ar putea deveni strigoi după moarte. În cazul acestora, ca și în cazul sinucigașilor nu se mai respectă egalitatea dintre statutul social din timpul vieții și statutul social de după moarte. Odată trecuți în lumea de dincolo, acești morți trec în rândul celor care urmează să fie uitați. Interdicția de a fi rânduiți în lumea de dincolo ca ceilalți dreptcredincioși îi plasează în afara memoriei comunității. Pierzându-și statutul, pierd și dreptul de a mai fi amintiți.

Aceste prescripții reconstituite, în mare parte, după memoria purtătorilor de cultură tradițională, cu scopul de a cunoaște ce credeau oamenii despre haină, despre omul îmbrăcat în ea, despre locul omului în sânul comunității cât este viu și despre locul lui în lumea celor morți după moarte, aveau rol de normă socială. Respectarea acestor norme era considerată ca fiind benefică mersului firesc al vieții celor rămași în viață și situării în lumea celor drepți a răposatului. După cum nerespectarea lor se credea că va avea repercusiuni negative asupra ambelor jumătăți ale acestui întreg, reprezentat de comunitatea celor vii și a celor morți.

4. Concluzii

Definind cultura din perspectivă semiotică drept „suma întregii informații neereditare, împreună cu mijloacele de organizare și păstrare a acesteia", semioticianul estonian Iurie Lotman o consideră, totodată, „un mecanism de organizare destul de complex, care păstrează informația, elaborând permanent, în acest scop, mijloacele cele mai eficiente și compacte, care primește informația nouă, codează și decodează mesajele, le traduce dintr-un sistem de semne în altul"[36]. Poliglosia limbajelor culturii, perpetuarea aceloraşi informații, importante pentru viața comunității cu mijloacele acestor limbaje, este un alt principiu al articulării informației culturale. Văzută la diferite nivele ale organizării, cultura tradițională reprezintă o ierarhizare a sistemelor componente, instituțiile ei fiind preocupate mereu de reactualizarea taxonomiei elementelor constitutive și proceselor. Însăși societatea tradițională este o structură ierarhizată. Crearea, păstrarea și reactualizarea ierarhiilor sociale corelează cu perpetuarea sistemelor culturii tradiționale, pentru că procesele centripete din acest tip de cultură sunt mai puternice decât cele centrifuge. Contribuie esențial la asigurarea acestor procese sistemele ei de bază: limba vorbită (pentru a-i face pe purtătorii de cultură să se înțeleagă între ei, beneficiind de experiența generațiilor anterioare și tezaurizând-o pentru cele viitoare), eticheta tradițională (pentru a respecta ierarhiile și valorile sociale), riturile (pentru a reglementa viața dinamică a colectivității și a racorda contradicțiile apărute), vestimentația (dincolo de protejarea corpului uman, inclusiv pentru a demonstra locul fiecărui membru în grup). În acest sistem de referință costumul tradițional era *un text* format din semne iconice țesute și brodate, înțelese și respectate de către membrii comunității. Vizibil, expresiv, distinct, costumul era și un mijloc de păstrare a memoriei sociale, istorice, care asigura păstrarea identității. Scoaterea din uz a costumului tradițional a însemnat afectarea memoriei istorice și a culturii tradiționale, în ansamblu, pentru că distrugerea unei culturi începe de la slăbirea memoriei colective.

Normele comportamentale și reprezentările legate de ele sunt partea vizibilă a culturii fiecărui popor, fiind foarte conservative în comparație cu alte forme ale culturii tradiționale. Eticheta populară are capacitatea de-a exterioriza reprezentările, opiniile și credințele în diverse forme, utilizând la maxim poliglosia limbajelor culturii într-o economie mare a expresivității, pentru o înțelegere promptă a mesajelor.

Note și referințe bibliografice

[1] FERRÉOL Gilles, CAUCHE Philippe, DUPREZ Jean-Marie, GADREZ Nicole, SIMON Michel. – **Dicționar de sociologie**. Editura *Polirom*. *Știință și Tehnică*, 1998. – P. 138.

[2] *Ibidem.*

[3] БАЙБУРИН А.К. – *Ритуал в системе знаковых средств культуры* // **Этнознаковые функции культуры**. *Наука*. Москва, 1991. – С. 23.

[4] LOTMAN I. – **Studii de tipologie a culturii**. Editura *Univers*, București, 1974.

[5] *** **Proverbe și zicători**. Alcătuitor Efim Junghietu. Editura *Știința*, Chișinău, 1981.

[6] FERREOL Gilles, CAUCHE Philippe, DUPREY Jean-Marie, GADREY Nicole, SIMON Michel. – *Op. cit*., p. 208.

[7] *Ibidem*.

[8] БАЙБУРИН А. К. – *Op. cit*., p. 24.

[9] A se vedea: BARIȚIU G. – *Din datinele vechi ale Transilvaniei (Portul boieresc și portul țărănesc)* // **Transilvania**. Brașov, Sibiu, 1868; IORGA Nicolae – **Portul popular românesc**. Vălenii de Munte, 1912; APOLZAN Lucia – **Portul și industria casnică textilă din Munții Apuseni**. București, 1944.

[10] KOGĂLNICEANU M. – **Album istoric și literar (Despre dispariția portului național în Moldova și prezența lui în Oltenia)**. Iași, 1854; BILLECOCQ – *Schițe din Moldo-România. Costumul național* // **Foaie pentru minte, inimă și literatură**. Brașov, 1855; *Desemne de costume naționale* // **Familia (Reproducere după *Telegraful*, de pictorul F. Grand)**. Pesta-Oradea, 1884; ANTONIU Al. – **Porturi naționale**. București, 1981.

[11] ENĂCHESCU-CANTEMIR Alexandra. – **Portul popular românesc**. București, 1938; BĂNĂȚEANU Tancred. – **Portul popular din Țara Oașului**. București, 1955; BĂNĂȚEANU Tancred – **Portul popular din Maramureș**. Baia Mare, 1966; BĂNĂȚEANU Tancred. – **Din tezaurul portului popular tradițional**. București, 1977; DUNĂRE Nicolae. – **Portul popular din Bihor**. București, 1957; IRIMIE Cornel. – **Portul popular din țara Oașului – zona Făgăraș**. București, 1956; FLORESCU Elena. – **Portul popular din zona Neamț**. Piatra Neamț, 1979: SECOȘAN Elena, PETRESCU Pavel. – **Portul popular de sărbătoare din România**. Editura Meridiane, București, 1984.

[12] BÂTCĂ Maria. – **Costumul popular românesc**. Editura *Datini*, București, 1996.

[13] BUZILĂ Varvara. – *Portul popular – marcă a identității culturale* // **Folclorul și contemporanietatea: conservarea, revitalizarea și valorificarea culturii tradiționale**. Chișinău, 2006. – P. 21-31.

[14] WRANATIUS A. Sibenicensis Dalmata. – *De Situ Transylvaniae, Moldaviae et Transalpinae* // **Tesauru de monumente istorice pentru România**. 1864. Apud: SECOȘAN Elena, PETRESCU Pavel. – **Portul popular de sărbătoare din România**. *Editura Meridiane*, București, 1984. – P. 13.

[15] CIOCANU Maria. – *Elemente de port popular reflectate în creația populară* // **Buletin Științific. Revistă de Etnografie, Științele Naturii și Muzeologie**. Vol. 7 (20), Chișinău. – P. 66-85.

[16] DJUVARA Neagoe. – **Între Orient și Occident**. București, 1996. – P. 178, 197.

[17] УСОВ П. – *Русские румыны* // **Новь**. Т. XXXVIII, 1891. №. 9-10. – С. 84-92.

[18] Inf. LUCHIAN Maria, n. 1922, s. Vorniceni, Călărași.

[19] ПОПОВИЧ Юрие. – **Молдавская новогодняя обрядность**. Кишинев, 1974. – С. 64.

[20] ТЭРНЕР В. – **Символ и ритуал**. Москва, 1983. – С. 32.

[21] БАЙБУРИН А.К. – **Ритуал в традиционной культуре**. СПб, *Наука*, 1993. – С. 16

[22] *Ibidem*, p. 17.

[23] *Orație la mire:* „Cucoana mireasă, de când legătură a-i făcut,/ Cu toate s-a gătit / Și un rând de schimburi ți-a cusut! / A strâns copile tinerele / Și a cusut cu găurele / Și ți-a pus gulerul de in, / Să vă fie dragoste deplin / Și cu plancă cusută la canva, / Ca să n-o uiți cândva..." ***__Crestomație de folclor moldovenesc__. Lumina, Chișinău, 1989. – P. 81.

[24] Inf. CIUBUC Eugenia Ion, n. 1919, Hădărăuți, Ocnița, înr. V. Buzilă, 1986.

[25] Inf. FLOREA Fiodora V., n.1911, analfabetă, Vărzărești, Nisporeni, înr. 1993.

[26] *Ibidem*.

[27] Inf. MOCANU Ion, n. 1928, s. Priozernoe, Ismail.

[28] BUZILĂ Varvara. – *Simboluri ale doliului în Moldova* // **Revista de etnografie**. Chișinău, 2005. – P. 94-117.

[29] CANTEMIR D. – **Descrierea Moldovei**. Chișinău, 1992. – P. 134-135.

[30] Interdicție respectată mai mult de oamenii în etate până în prezent.

[31] Inf. ȘIMON Anastasia, n. 1918, Cățăleni, Nisporeni, înr. 1988, V. Buzilă.

[32] Inf. CĂLIMAN Fiodora V., n. 1922, s. Iurceni, Nisporeni, înr. 1989, V. Buzilă.

[33] Inf.. IVAȘCU Maria, n. 1903, s. Bujor, Hânceşti, înr. 1989, V. Buzilă.

[34] A se vedea MUȘLEA Ion. – *La mort mariage: une particularite du folklore balcanique* // **Cercetări etnografice și de folclor**. **Obiceiuri și literatura populară**. Vol. 2, București, 1972. – P. 3-76; KLIGMAN Gail. – **Nunta mortului**. **Ritual, poetică și cultură populară în Transilvania**. Editura *Polirom*, Iași, 1998.

[35] Inf. BUZILĂ Nicolae, n. 1916, com. Trebujeni, raionul Orhei, înregistrare 2001, Varvara Buzilă.

[36] LOTMAN I. – *Op. cit*., p. 18.

ABOUT THE MODALITIES OF MAINTAINING THE SOCIAL STATUTE IN TRADITIONAL SOCIETY

Abstract

The text highlights the behaviour mechanisms through which traditional culture pulls its viability. Within the strategies that mentain the traditional system of values the etiquette offers efficient modalities to demonstrate the social statute. Understood as a ritual, it correlates diverse languages in order to regularize relations inside the groups participating in the ritual, but also in order to mentain the base of the society and of traditional culture. It is proposed an analysis of the symbiosis that is formed in labeling / designation strategies by verbal language, rite and apparel. The proverbs and household words, generally sayings, by their aphoristic and didactic, and concise form, are very efficient in the process of communication, especially of the normative one. The saying „ori te poartă cum ti-i vorba, ori vorbeste cum ti-i portul" is an emblematic maxim for traditional culture, and it is part of a corpus of dicta that have the meaning to fasten the apparel, auctioning, and of language in base of identitary standards of group or collective membership.

Secretar științific, MNEIN

SCOARȚELE MOLDOVENEȘTI. ÎNTRE POPULAR ȘI ARTIZANAL

Georgeta STOICA

Rezumat

Istoricul român Nicolae Iorga considera că, printre covoarele românești, cele moldovenești sunt cele mai remarcabile. Vechile țesături din Moldova sunt caracterizate din punct de vedere al decorului de geometrism, exprimat prin forme schematice, stilizări ale unor elemente luate din lumea înconjurătoare.

Motivele de origine străină au fost interpretate în spiritul poporului român. Ele sunt mărturii ale călătoriilor lungi în lumea Balcanică, în Orientul Mijlociu, în lumea medievală occidentală și, în sfârșit, în lumea Bizantină, grefate pe fondul unor forme autohtone și decoruri, care, în același timp, astfel, au îmbogățit și crescut valoarea lor.

În contrast cu covorul de perete, destinat spațiului mai mic din gospodăria țărănească, covorul destinat caselor boierești a avut alte dimensiuni. Mărimea a fost determinată de destinația covoarelor. Cele de dimensiuni mici, specifice gospodăriei țărănești, au fost agățate pe pereți sau acestea au fost așternute pe lada de zestre. Acele destinate caselor aristocratice au fost expuse pe pereți ca lucrări de tapiserie și amplasate pe canapele, iar în perioade mai târzii, chiar și pe podea.

Păretarele din Moldova sunt creații din mediul rural, iar scoarțele reprezintă rezultatul meșteșugului de specialitate, reflectând un statut socio-economic mai mare. Influențele culturale, care s-au produs odată cu schimburile în relațiile comerciale și personale, au dus la integrarea și interpretarea motivelor și design-ului în maniera lor. Acest lucru a dus la unirea motivelor geometrice și vegetale într-un mod special.

Țesăturile ce împodobesc interioarele locuințelor au devenit de-a lungul timpului, prin bogăția, frumusețea și diversitatea lor, o caracteristică a locuințelor românești, cărora le conferă un aspect particular. Ne-am obișnuit atât de mult cu țesăturile de tot felul încât, de cele mai multe ori, trecem pe lângă ele fără să le acordăm atenție. Uităm adesea istoria îndelungată, rolul important al acestora în viața oamenilor, imensa încărcătură spirituală integrată în fiecare fibră.

Peste tot în Europa țesăturile mai vechi de secolul al XVIII-lea sunt rarisime datorită fragilității. Cele păstrate în muzee sau colecții ilustrează, prin tehnicile și decorul caracteristic, experiența sutelor de generații, care au inventat și practicat țesutul, l-au perfecționat, transformând obiecte modeste și utile, în piese ce i-au ocrotit pe oameni de intemperii și le-au înfrumusețat viața.

Varietatea și numărul țesăturilor din fiecare gospodărie țărănească reflectă soluțiile adoptate pentru satisfacerea unor cerințe stringente de viață – izolarea termică a locuinței, organizarea unor colțuri intime pentru noapte – dar și o modalitate de a se distinge, fie prin demonstrarea hărniciei femeilor din casă, fie pentru marcarea unui statut social sau a unei situații economice deosebite.

Practicarea îndelungată a țesutului a contribuit la dobândirea și transmiterea unei experiențe deosebite în domeniul tehnologiilor respective, al vopsitului cu plante tinctoriale, al științei combinării motivelor și culorilor.

Pe teritoriul României dovezile privind cunoașterea și practicarea țesutului sunt foarte vechi, ceea ce explică, alături de alte împrejurări de ordin istoric, amploarea meșteșugului, începând cu secolul al XVIII-lea.

Primele dovezi ale practicării țesutului în România provin din săpăturile arheologice, unde s-au descoperit, încă din neolitic, fusaiole, greutăți pentru războiul vertical primitiv de țesut, fibre sau amprente de țesături pe vase de ceramică[1].

Țesături de factură arhaică, din epoca bronzului, lucrate în războiul vertical cu greutăți, au fost descoperite la Sucidava – Olt[2]. Trecerea de la războiul de țesut vertical la cel orizontal, asemănător ca principiu de funcționare, a marcat o revoluție în domeniul țesutului. În Europa și în lumea slavă specialiștii consideră că războiul de țesut orizontal a apărut în jurul anului 1.000, fiind folosit din secolul X. În România acesta este atestat prin săpăturile arheologice de la Garvăn – Dinogeția, din secolele X-XII[3].

Fragmentele de țesături descoperite sunt, de regulă, realizate din cânepă, dar nu lipsesc nici cele de lână, și chiar gheme cu fire de mătase. La Garvăn – Dinogeția arheologii au descoperit trei sorturi de fire de cânepă pentru țesut[4]. Faptul confirmă o remarcă a lui Herodot, și anume că tracii prelucrau atât de bine cânepa, încât țesăturile lor puteau fi confundate cu cele de in[5]. Fragmente de țesături medievale, descoperite în mormintele din Moldova, informații provenite din foi de zestre, acte de danie sau inventare vamale confirmă folosirea neîntreruptă a cânepii vreme îndelungată.

Printre materialele cele mai folosite de om din vechime se numără și lâna. Ținând seama de faptul că oile au fost domesticite în jurul mileniului al șaptelea î. Hr.[6], de condițiile de climă din Europa și respectiv de pe teritoriul României, putem să înțelegem de ce creșterea oilor și lâna au avut un rol atât de important în practicarea timpurie a țesutului cu acest material.

Din secolul XV găsim în tarifele vamale un alt material, anume bumbacul[7], folosit intens pentru țesut pânză, fețe de masă[8] etc. Constatăm însă că în mediul rural abia de la jumătatea secolului al XIX-lea, bumbacul[9] a început să înlocuiască, în proporție importantă, cânepa și aceasta în cazul vestimentației, nu și al covoarelor.

Meșteșugul țesutului s-a practicat vreme îndelungată în gospodăria țărănească, fiind atât de răspândit, încât Anton Maria del Chiaro afirmă că, în Țara Românească era o adevărată fabrică de țesut în fiecare casă. În secolul XVIII, din inițiativa domnitorilor, se înființează ateliere de țesut.

Poziția geografică a teritoriului României a permis contactul cu civilizațiile greacă, romană, bizantină, orientală și occidentală, favorizând schimbul de informații culturale, pătrunderea de noutăți în domeniul tehnicilor de țesut, al vopsirii și ornamentării.

Se poate afirma că meșteșugul țesutului covoarelor s-a dezvoltat pe fondul autohton, receptiv la marile curente artistice ale vremii, în context european. Urmărind marile curente artistice, care s-au manifestat de-a lungul timpului, observăm că în regiunea sud-est europeană și răsăriteană arta autohtonă s-a dezvoltat și în strânsă legătură cu arta popoarelor slave învecinate: sârbi, bulgari, ucraineni, polonezi, sau cu acei care au conviețuit în cadrul unui mare proces de aculturație, de sinteză culturală, de unificare și diferențiere[10].

În spațiul românesc deosebirea de condiții istorice, situații sociale și economice a determinat, în ciuda unei unități bazate pe un strat fundamental străvechi, conturarea unui specific cultural și artistic nuanțat al țărilor românești.

Moldova este o regiune în care arta a înflorit din timpuri îndepărtate. Este suficient să ne gândim la inegalabila ceramică de Cucuteni din Neolitic, la bisericile medievale pictate, devenite monumente ale Patrimoniului Mondial, la broderiile lucrate cu fir de aur și argint, la tipăriturile sau la scrierile cronicarilor, pentru a ne da seama că Moldova a fost un teritoriu binecuvântat.

Alături de creațiile specifice artei aulice, în Moldova s-au creat obiecte de artă decorativă și în lumea satelor sau în atelierele meșteșugărești, demne de gusturile cele mai rafinate. În cadrul acestui ansamblu de valori se distinge și arta textilă, uimitoare prin varietatea concepției decorative, printr-o bogăție și o expresivitate impresionante.

Cele mai importante țesături cu caracter artistic, realizate în atelierele moldovenești sau în gospodăriile țărănești, sunt „scoarțele", numite aici, încă din secolul al XVI-lea, și „covoare" (de la rus. *kovior* și ucr. *kover)*[11].

Deși nu s-au păstrat scoarțe din secolul XVI, documentele confirmă existența lor și ne oferă date cu privire la categoriile țesute în acea vreme. Dintr-un document privind biserica Galata din Iași, aflăm că i s-au dat lui „Chervasie: 12 covoare de demultu, două păretare de demult, patru covoare scumpe nouă, două albe și două roșii, 16 covoare de la Voievodu, un covor roșiu de la Dragomir dvomica, un covor albu de la Mitrea dvomic, un covor verde de la Ceaușu, un covor galben de la hatman, un covor de la Bărlădanul, un covor albu de la Coștina, un covor albu de la Slav (țișan), un covor roșiu de la Burt postelnicu, nouă covoare de la boiarii"[12].

Documente din secolul al XVIII-lea confirmă și existența unor covoare, care nu proveneau din ateliere locale, ci din import: „covor turcesc", „scoarță mare de Țarigrad", „covor nemțesc" etc.

Dacă, în acest caz, este evident că piesele respective nu puteau aparține unei gospodării țărănești, dintr-o foaie de zestre basarabeană, de la 1824, constatăm că, indiferent de apartenență, alături de piesele de mari dimensiuni, cum sunt scoarțele și covoarele, figurează și lăicerele, țesături, prin excelență, de factură populară. Astfel, Ștefan Isăcescu, șatrar, dă de zestre fiicei sale „un covor, una scoarță, două levicere"[13]. În alt document sunt menționate „o scoarță mare, două levicere" sau, într-o foaie de zestre din Chișinău, de la 1813, sunt consemnate „o scoarță mare" și trei „levicere"[14].

Urmărind evoluția țesăturilor moldovenești, a lăicerelor prezente și astăzi peste tot în sate, ne propunem să vedem în ce condiții au apărut alături de acestea scoarțele, adaptate prin mărime și decor altor spații, gusturi și posibilități.

Dacă analizăm scoarțele moldovenești din acest punct de vedere și le conectăm la condițiile istorice, la documente și mărturii din epocă, constatăm că începutul secolului al XVIII-lea marchează un moment de cotitură în evoluția lor, o schimbare a mentalului colectiv, datorat acumulărilor din secolele anterioare, cu precădere din secolele XVI și XVII.

Academicianul Răzvan Theodorescu subliniază că, în secolul XVIII, „arta țărănească propriu-zisă care, în ciuda originilor sale străvechi, pre- și prototistorice, începe să fie percepută distinct de celelalte componente ale artei populare, de mai recentă sorginte istorică, care este peisajul târgoveților, cel știut de meșteșugari, negustori și chiar boiernași cu origini și rosturi mai noi la sfârșitul extrem al Evului Mediu românesc”[15].

De la mijlocul secolului al XVIII-lea și, cu precădere, din a doua jumătate a secolului al XlX-lea, arta populară nu mai constituia un corp unitar, o structură artistică unică.

Țesutul dezvoltat pe parcursul secolelor, în cadrul gospodăriilor rurale, pentru satisfacerea cerințelor proprii, a evoluat și s-a transformat în meșteșug specializat, în cadrul atelierelor organizate pe domenii, în târguri și orașe, pe lângă mănăstiri. În secolul al XVIII-lea s-au dezvoltat o serie de centre pentru țesutul covoarelor, în mai multe zone ale Moldovei: în jurul Hârlăului, Iașului, Botoșanilor, Dorohoiului, precum și în Basarabia. Marile mănăstiri, Agapia, Văratec, Neamț, Cașin[16] s-au remarcat prin atelierele lor, devenite adevărate focare de răspândire a celor mai frumoase scoarțe țesute în Moldova, contribuind la conturarea unor aspecte regionale, la constituirea unui limbaj propriu moldovenesc, în cadrul configurației unitare a artei populare românești.

Spre deosebire de țesăturile tradiționale realizate în războiul orizontal, cele mai multe scoarțe sunt țesute în gherghef, adică în războiul vertical, care permite obținerea unor piese de dimensiuni mari și organizarea ornamentelor în compoziții complexe, sofisticate.

Majoritatea scoarțelor moldovenești sunt țesute în două ițe, au o structură simplă, caracterizată prin trecerea firului de bătătură peste și pe sub firul de urzeală, alternativ la fiecare rând. Tehnica prin care urzeala și bătătura sunt ascunse, este numită „chilim”.

Scoarțele realizate în tehnica *chilimului,* relevante prin calitățile lor artistice, sunt apreciate atât în Orient, cât și în Occident. În lipsa unor documente este dificil să se aprecieze când anume a apărut tehnica chilimului pe teritoriul României. Nicolae Iorga consideră că apariția „chilimelor” la noi este în legătură cu importul de covoare din Orient, atestat documentar din secolul al XV-lea[17], cu amplificarea schimburilor comerciale între țările române și Imperiul Otoman, în secolul XVI și XVII, și așezarea în Principate a unor negustori de marfă turcească, care au contribuit la amplificarea schimburilor și la intrarea frecventă, din secolul al XVI-lea, de „res turcales” sau „res turcae”[18]. Specialiști din Polonia, Ucraina, Serbia consideră că tehnica chilimului s-a dezvoltat artistic în contact cu chilimul oriental, în a doua jumătate a secolului XVII, perioadă care corespunde cu dezvoltarea marilor ateliere de țesut covoare în sud-estul și răsăritul Europei.

Țesătura executată în chilim poate avea inserate fire diferit colorate, pe porțiuni delimitate conform unui model, conectat sau nu pe același fir de urzeală. Realizarea motivelor se face în tehnica „alesului”. Delimitarea fiecărui motiv este făcută prin mai multe procedee, folosite și în cazul țesăturilor populare propriu-zise. În cazul scoarțelor, predomină alesul *karamani,* cu tăieturi sau cu găurele, și alesul cu „fire întrepătrunse”.

Alături de Oltenia, Moldova se caracterizează prin originalitate. Diferențele apărute între zonele etnografice denotă o mare libertate de exprimare, în cadrul ansamblului unitar stilistic moldovenesc, forța și permanența tradiției, ca factor de echilibru pentru o foarte îndelungată perioadă de timp.

Nicolae Iorga apreciază că dintre toate scoarțele românești cele moldovenești reprezintă substanța tradițională în domeniul respectiv, subliniind că în Oltenia apare pregnantă pătrunderea motivelor și a unei viziuni estetice de la sudul Dunării, respectiv din sud-estul european, în timp ce în Moldova a avut loc o dezvoltare treptată, ceea ce a permis mai buna conservare a fondului ancestral[19].

Referindu-se la specificul și originalitatea scoarțelor din Moldova, Marcela Focșa, o bună cunoscătoare a domeniului, arată că pe fondul unor schimburi culturale orientate către Nord și Răsărit, în tehnica și decorul acestora se regăsesc elemente specifice atelierelor din țările vecine: „Chiar tehnica de lucru, proprie Moldovei, cu fire întrepătrunse și stilizate în pătrățele, apare legată de un anumit tip de tapiserie, care se lucra în manufacturile poloneze și ucrainene”[20].

Răzvan Theodorescu insistă asupra faptului că relațiile domnitorilor moldoveni cu societatea înaltă poloneză a contribuit la preluarea gustului pentru virtuozitate și a unor elemente de manierism local, specific „unei zone ortodoxe de tradiție bizantină, din arta de la răsărit de Carpați”[21]. Analizând, în ansamblu, dezvoltarea artei moldovenești, autorul atrage atenția asupra unui moment important, cu consecințe ulterioare asupra dezvoltării artei moldovenești. După campania sultanului Osman al II-lea, de la Hotin, din 1621, a avut loc o slăbire a influenței polone în Moldova și o creștere a celei otomane. Ca urmare, pătrunderea elementelor greco-levantine în Moldova s-a făcut simțită și asupra climatului cultural al vremii[22].

Negustori „greco-orientali, greci, slavo-greci, au traversat Balcanii și zonele de la nord, oferind mărfuri. Dominația turcă a reînnoit traseul. Turci din Anatolia au fost colonizați, printre creștinii aborigeni, în Macedonia, pe malul Mării Negre și la sud de Dunăre. Pentru prima dată, spune Nicolae Iorga, țăranul din Orient a influențat pe cel băștinaș cu care coabita”[23].

În acest peisaj cultural tradiția a avut forța să integreze creator toate aceste noutăți și să dezvolte o artă folclorică ancestrală, transformând-o într-un meșteșug în serviciul cerințelor societății respective. Este vorba de propensiunea spre fast a boierilor, manifestată spre o îmbrăcăminte luxoasă, și de preocuparea acestora pentru decorarea interioarelor palatelor și conacelor cu scoarțe colorate, imitând tapiseriile occidentale, dar și de năzuința negustorilor, micilor boiernași, care întrețineau relații cu medii occidentale și ucrainene, de a se ridica la alt nivel.

În secolul XVIII toate aceste noutăți, pătrunse pe căi diferite, s-au racordat la tradiție, manifestând, și în cazul artei textile, o deschidere către viitor. Asistăm la trecerea de la aspectul sobru al țesăturilor, caracterizat prin compoziții simple, la altă organizare a spațiului, la compoziții elaborate, marcând o nouă etapă în evoluția artei covoarelor din Moldova.

Mutația de la ornamentația simplă, în *vărgi,* la spațiile organizate între chenare s-a petrecut treptat. Modificările sunt rezultatul acumulărilor din secolele anterioare, respectiv secolele XVI şi XVII. Este remarcabil faptul că atât Moldova, cât şi Oltenia, s-au dovedit deschise la noutăți, la informația culturală apuseană, venită prin intermediul atelierelor de tapiserie din Polonia şi Ucraina, fără să excludă, aşa cum s-a văzut, preluarea unor elemente de factură sud-est europeană sau orientală, manifestată pregnant după instalarea domnitorilor fanarioți.

La începutul secolului al XVIII-lea arta textilelor din lână în mediul rural este dominată de prezența lăicerelor împodobite cu vrâste şi a păretarelor cu motive decorative, alese cu fire întrepătrunse şi *karamani* cu găurele. Ele se deosebesc de cunoscutele scoarțe moldovenești prin dimensiunile determinate de funcția pe care o au în interiorul locuinței țărănești, unde îmbracă pereții în dreptul paturilor şi al lavițelor.

Lăicerele alese au dimensiuni, care variază între 0,80-1,20 m lățime şi 3-10 m lungime. Înmulțirea țesăturilor în mediul țărănesc şi îmbogățirea lor cu ornamente şi culori mai vii, se manifestă, cu precădere, spre sfârşitul secolului XIX şi în secolul XX. Se observă, în acelaşi timp, că materialele şi uneltele, rămase neschimbate de secole, au contribuit la menținerea unei anumite discipline, care nu anihilează forța libertății de a inova.

Legat de pătrunderea noilor elemente în decorul, forma şi dimensiunile țesăturilor țărănești, Nicolae Iorga afirma că țăranii s-au inspirat din luxul caselor boierești aflat sub ochii lor şi au împrumutat anumite caractere. Aşa se explică pătrunderea relativ rapidă a scoarțelor şi în casele țărănești, cu mențiunea că ele au fost adaptate spațiului respectiv. Dar, dacă toate informațiile culturale şi fenomenele de aculturație, petrecute de-a lungul timpului, au tins către integrarea artei autohtone într-o unitate largă, condițiile locale au acționat, dimpotrivă, în sensul creării unor forme particulare, specifice. Printr-un proces îndelung de sinteză culturală, de unificare şi diferențiere, de integrare şi particularizare, în Moldova s-au creat piese de o mare expresivitate. Se poate spune că aceste creații reprezintă arta unui mediu şi a unei perioade anume, care răspunde comenzilor unei societăți în curs de modernizare, perpetuând aspecte foarte vechi, care au integrat creator noutățile.

În funcție de anumite condiții specifice, pe teritoriul Moldovei s-au conturat, sub aspectul structurii ornamentale a scoarțelor, câteva zone: partea de nord, Botoşani şi Suceava, partea centrală, zonele Neamț, Bacău, Iaşi, Hârlău, partea de sud, cu Huşii şi Galații. Basarabia se remarcă, de asemenea, prin multă fantezie, compoziții sofisticate, o gamă bogată de culori. Se poate observa că în cadrul unității stilistice arta textilă din Moldova se caracterizează printr-o mare diversitate de forme, atât în creația țărănească, cât şi în aceea a meşteşugului specializat.

Spre deosebire de păretarele lucrate în gospodăriile țărănești, grupa scoarțelor țesute în ateliere se constituie în cea mai importantă categorie de țesături moldovenești din lână. Cele datate provin de la începutul secolului al XVIII-lea, dar este posibil ca unele din piesele nedatate să fie anterioare acestora.

În vechime, regula combinării motivelor nu admitea alte figuri decât cele

geometrice. În cazul scoarțelor, regula tradițională se păstrează ori este dusă mai departe, prin geometrizarea motivelor florale, prin schematizare şi abstractizare. Geometrismul motivelor tradiționale făcea parte din spiritul locului şi al naturii spațiului în care trăiau creatorii şi părăsirea lui imediată era de neimaginat. Lucian Blaga consideră că „suveranitatea geometrismului drept, linear şi a figurației stilizate e mai hotărâtă decât în altă parte, iar dozajul dintre geometrism şi motive organic stilizate, nicăieri aşa de echilibrat ca în arta populară românească”[24]. Continuând ideea, Ion Frunzetti afirmă că geometrismul „este nu numai litera artei decorative populare românești, fondul adânc al acestei arte, spiritul, sensul său fiind senzorial, naturist concret”[25]. În Moldova, motivele vegetale sunt tratate geometrizat, ceea ce constituie o caracteristică. Alături de acestea, apar frecvent motive figurative: *avimorfe* – păsări de curte sau exotice; *zoomorfe* – animale domestice sau sălbatice; *antropomorfe* – femei cu rochii clopot şi umbreluțe sau cai şi călăreți etc. Poate tocmai de aceea, în niciun domeniu nu se simte mai bine poezia mâinii servind spiritul, pentru a realiza piese de o sensibilitate emoționantă.

În scoarțele din secolele XVIII şi XIX, se constată o grijă deosebită în alegerea şi combinarea motivelor, un rafinament cromatic regăsit şi în sud-estul, nordul sau răsăritul european, ceea ce dă impresia unei permanente căutări. Pe câmpul scoarțelor apar motive cu origini îndepărtate, care ne duc cu gândul la lunga călătorie parcursă de acestea în lumea Orientului Mijlociu şi a Evului Mediu Occidental, a Bizanțului şi a Renaşterii – grefate pe fondul formelor şi decorului autohton, pe care, în acelaşi timp, l-a îmbogățit, sporindu-i valoarea.

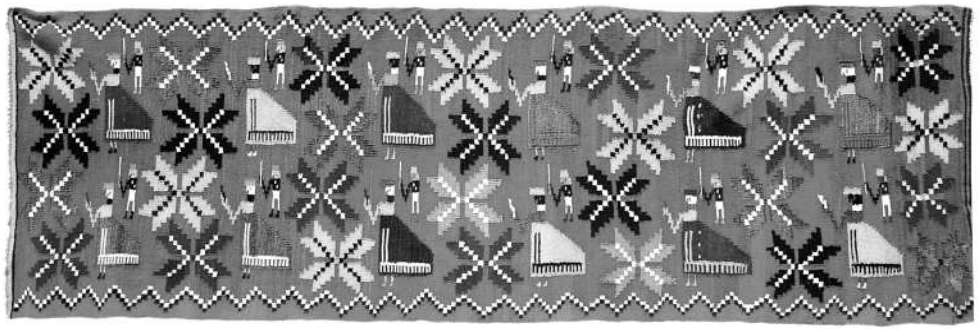
Prima jumătate a secolului XVIII marchează, în cadrul unui context cultural deosebit, trecerea în arta textilă de la popular la artizanal, la piesele lucrate în ateliere. Schimbarea ține, fără îndoială, de o oarecare propensiune spirituală şi mentală a comanditarilor, cărora le aparținea inițiativa culturală, lumea târgoveților fiind mult mai mobilă.

Scoarțele, țesături decorative de interior, au apărut şi s-au dezvoltat, inițial, ca răspuns la cerințele societății, a boierimii şi, ulterior, a orăşenilor, din necesitatea înlocuirii țesăturilor scumpe din import.

Ca dimensiuni, scoarțele moldovenești sunt, spre deosebire de cele oltenești, mai înguste, 0,60-1,50 m, şi mai lungi, 3-5 m.

În scoarțele moldovenești sunt folosite două sisteme decorative: unul geometrizant şi altul naturalist, de origine cultă. Legătura între cele două sisteme se face prin tratarea geometrizantă a motivelor vegetale, antropomorfe şi avimorfe. Nota distinctivă a scoarțelor moldovenești este dată de bogăția motivelor vegetale, tratate în manieră geometrizantă, ceea ce le conferă nota de originalitate. Pe aceeaşi suprafață se întâlnesc adesea motive geometrice şi vegetale, formând ansambluri perfect echilibrate, desfăşurate pe câmpuri largi, în care culoarea respiră nestingherită.

Decorul bogat şi foarte variat al scoarțelor moldovenești ilustrează concepții ale căror origini foarte vechi s-au constituit într-un „tezaur de semne scrise”. Unele motive decorative sunt universale, altele au semnificații locale. Din punct de vedere

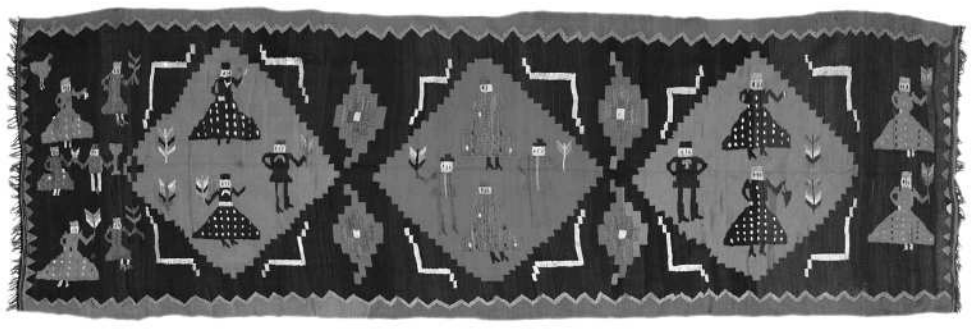


Scoarță din Moldova meridională.

Scoarță din Moldova Centrală.

Scoarță de cununie.

Scoarță cu pomușori.



Covor din județul Galați.

istoric, ele sunt considerate tradiționale sau contemporane, iar geografic pot fi alogene, din zone apropiate sau răspândite pe areale foarte mari.

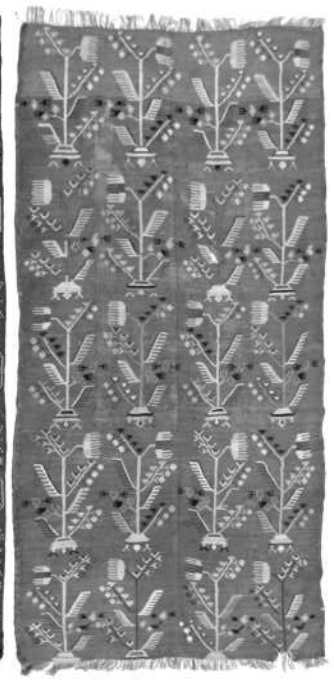
În compozițiile scoarțelor sunt interpretate, în spiritul poporului român, motive cu origini îndepărtate, adevărate documente ale unor lungi călătorii prin lumea Europei Occidentale, răsăritene sau a Orientului Mijlociu. Grefate pe fondul formelor și decorului autohton, pe care l-au îmbogățit, motivele și compozițiile decorative înfățișează o lume de idei cu specific românesc.

Cele mai vechi scoarțe moldovenești au pornit de la motive geometrice exprimate prin forme schematice, stilizări ale unor elemente din universul apropiat. Potrivit gustului târgoveților și țăranilor înstăriți, imaginea vizuală era aceea a stereotipiei, dată de repetarea dungilor transversale sau dungilor intercalate de motive geometrice mereu aceleași, așa cum apăreau de secole pe nenumăratele lăicere.

Ca un pandant al acestei viziuni artistice medievale întârziate, scoarțele se caracterizează printr-un decorativism accentuat, în care se acordă o atenție particulară amănuntului, desenului liber. Această tendință se manifestă, cu precădere, în cadrul unor scoarțe moldo-basarabene sau din partea centrală a Moldovei, respectiv Iași, Neamț, Bacău și Huși.

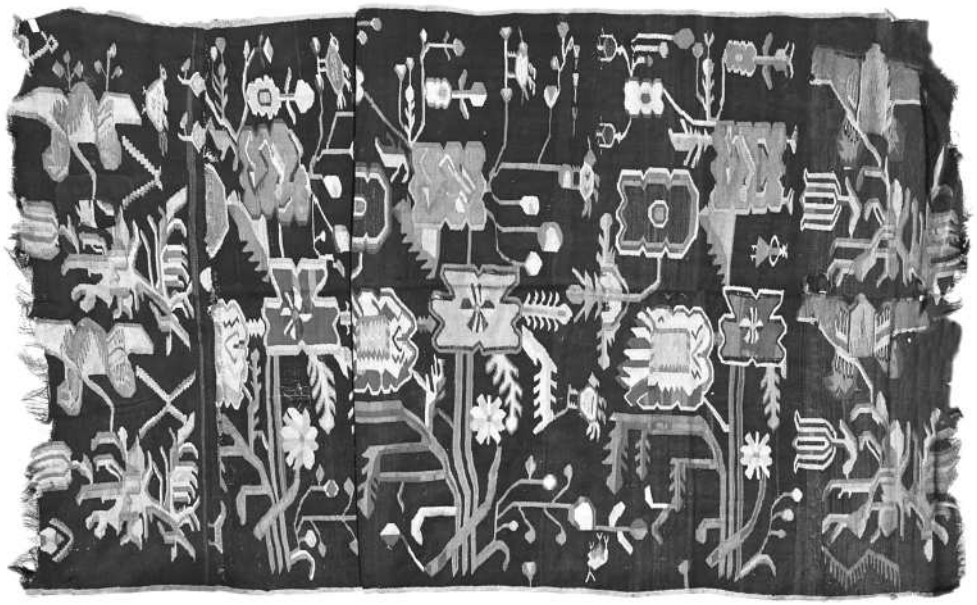
Din împletirea moștenirii medievale cu rezonanța folclorică a rezultat o nouă concepție artistică, exprimată printr-o decorație bogată, stilizată, fastuoasă, pitorească, colorată, un alt tip de exprimare plastică, specifică scoarțelor moldovenești, marcând integrarea lor în marea familie a artei decorative europene[26].

Scoarță basarabeană.



Scoarță cu pomul vieții.

Scoarță din Moldova Centrală.



Scoarță de la sfârșitul sec. al XIX-lea.

Note și referințe bibliografice

[1] COMȘA Eugen, COMȘA Maria. – **Istoria comunității Boian.** *Editura Academiei*, București, 1974. – P. 88, 91.

[2] NICA Marin. – *Date despre descoperirea celei mai vechi țesături de pe teritoriul României, efectuată la Sucidava-Celei, din perioada de trecere de la neolitic la epoca bronzului (2750-2150 î.e.n.),* // **Studii și cercetări de istoria civilizației din România**. Vol. I, *Editura Muzeului Tehnicii Populare*, *Astra*, Sibiu, 1981. – P. 125.

[3] KOSTREWSKI Josef. – **Les origines de la civilisation polonaise**. **Prehistoire-Protohistoire**. *Presse Universitaire de France*, Paris, 1949. – P. 269-270.

[4] BICHIR Gheorghe. – *Contribuții la cunoașterea țesutului în așezarea de Ia Garvăn – Dinogeția (sec. X-XII)* // **Studii și cercetări de istorie veche**. X, nr. 2, București. – P. 430-441.

[5] HERODOT. – **Istorii**. Vol. II. Traducere, notițe istorice și note de Adelina Piatkowski și Felicia Vanț-Ștef. Studiu introductiv de Adelina Piatkowski, *Editura Științifică*, București, 1961. – P. 325.

[6] ZAHARIA Florica. – **Textile tradiționale din Transilvania**. **Tehnologie și estetică**. Complexul Muzeal *Bucovina*, Suceava, 2008. – P. 23.

[7] IORGA Nicolae. – **Negoțul și meșteșugurile în trecutul românesc**. București, 1906. – P. 243-244.

[8] *Ibidem;* **Istoria românilor prin călători**. Vol. II, București, 1928. – P. 243.

[9] *Ibidem.*

[10] STOICA Georgeta. – **Covoare românești de patrimoniu**. Editura *Alcor Edimpex S.R.L.*, București, 2009. – P. 14-15.

[11] STOICA Georgeta, POSTOLACHI Elena. – *Privire spre trecut* // **De Ia fibră la covor**. București, *Editura Fundației Culturale Române*. 1998. – P. 10-11.

[12] **Documente privind istoria României**. **A**. **Moldova**, **veacul XVI**. Vol. III (1571-1590). *Editura Academiei*, București, 1951. – P. 402, 499.

[13] BOGA L. T. – **Documente basarabene**. **Vol**. **I**. **Foi de zestre** (1734-1824). Chișinău, 1928. – P. 37.

[14] *Ibidem,* p. 19.

[15] THEODORESCU Răzvan. – **Civilizația românilor între medieval și modern**. Editura *Princeps*, Iași, 2006. – P. 447.

[16] STOICA Georgeta. – **Covoare românești de patrimoniu**. Editura *Alcor Edimpex S.R.L.*, București, 2009. – P. 86.

[17] *Ibidem*, p. 80.

[18] GUBOGLU Mihail. – **Paleografia și diplomatica turco-otomană**. *Editura Academiei*, 1958. – P. 132.

[19] IORGA Nicolae. – **L'art populaire en Roumanie, son caractere, ses rapports et origine**. Bucarest, 1923. – P. XII.

[20] FOCȘA Marcela. – **Scoarțe românești din colecția Muzeului de Artă Populară**. *Editura Muzeului de Artă Populară*, București, 1970. – P. 7.

[21] THEODORESCU Răzvan. – *Op. cit.,* p. 83-132.

[22] *Ibidem.*

[23] IORGA Nicolae. – **L 'art populaire**.... – P. VIII.

[24] BLAGA Lucian. – **Trilogia culturii**. București, *Editura Pentru Literatură Universală*, 1967. – P. 665-666.

[25] FRUNZETTI Ion. – *Motive originare materialiste în geometrismul artei decorative* // **Revista Fundațiilor**. Nr. 8, București, 1943. – P. 355-365.

MOLDOVAN CARPETS. BETWEEN TRADITION AND HANDICRAFTS

Abstract

The Romanian historian Nicolae Iorga considered that, among the Romanian carpets, the Moldavian ones were the most traditional. The oldest Moldavian fabrics are decoratively characterized by geometrism, expressed by schematical shapes, stylizations of some elements taken from the surrounding world.

In the fields of the carpets, motifs of far away origins were interpreted in the spirit of the Romanian people. They are testimonies of long trips in the Balkan world, in the Middle East, in the Mediaeval Western world, into the Byzantine world and finally in Ihe Renaissance, grafted on the autochthonous background of forms and decors where, at the same time, they were enriched thus increasing their value.

In contrast with the wall carpet, destined to the smaller space of the peasant household, the carpet destined to the boyar's houses had other dimensions. The size was determined by the destination of the carpets. Those of smaller dimensions, specific to the peasant household, were hanging on the walls or they were kept on the dowry chest. Those destined to the aristocratic houses were displayed on the walls as tapestry works, spread on the sofas and, only in later times, even on the floor.

If the Moldavian wall carpets („păretarele") were rural creations, the carpets („scoarțele") were the result of specialized craftsmanship, reflecting a higher socioeconomic status. By size, composition and decorative interpretation, they reveal the relation between the boyars and the Moldavian bourgeoisie, the Western world, and the Ukrainian circles. The cultural influences that came with the commercial exchanges and personal relationships led to the integration and interpretation of motifs and designs, in their manner. This led to the joining of the geometric and vegetal motifs in a particular manner.

Vice-director al Muzeului Satului „Dimitrie Gusti,
București, România.

CÂND PĂMÂNTUL FACE A BĂTĂLII. INTERPRETĂRI ARHAICE ALE FENOMENELOR SEISMICE

Andrei PROHIN

Rezumat

În articol sunt analizate fenomenele seismice și receptarea lor în spațiul românesc, în conștiința populară și în cea cultă, pornind de la mărturiile cronicilor, a însemnărilor marginale și de la creațiile folclorice. În trecut, cutremurul de pământ reprezenta o tulburare în ordinea naturii, care semnala o viitoare dramă socială, identificată frecvent cu războiul. Marcând un moment de cotitură în ordinea cosmică, fenomenul trebuia să îndemne oamenii la pocăință și remediere a moravurilor, regenerând astfel lumea. În imaginarul românesc tradițional, seismele erau asociate eroilor epici, ființelor divine și scenariilor apocaliptice.

Cutremurele de pământ reprezintă una dintre stihiile ce afectează frecvent spațiul românesc, provenind din focare locale sau din epicentre situate în Peninsula Balcanică[1]. În nordul Dunării există câteva regiuni seismice importante: partea centrală a Moldovei, între Siret și Prut, zona munților Vrancei; dealurile subcarpatice ale Munteniei; Dobrogea și estul Câmpiei Române[2]. Cea mai ridicată seismicitate se observă în regiunea Vrancei, unde, în virtutea unor anomalii structurale, au loc mișcări tectonice la mari adâncimi (până la 300 km)[3]. Seismele originare la curbura sud-estică a Carpaților se resimt până în nordul Mării Negre, în Polonia, Cehia, Serbia, Bulgaria, Grecia, Turcia[4]. În interfluviul pruto-nistrean se disting epicentre seismice în regiunea orașelor Tiraspol, Soroca, Leova. Cutremurele înregistrate prin observații seismice sistematice, în aceste regiuni, au măsurat 4-5, mai rar 6 grade. Cele mai puternice seisme resimțite în Basarabia provin din focare amplasate în dreapta Prutului[5].

Consecințele dezastruoase ale seismelor se manifestă îndeosebi în aglomerațiile urbane, unde există clădiri cu multe etaje. Alături de pagubele materiale și impactul asupra sănătății oamenilor (stres, depresie, deranjamente stomacale, dureri de cap etc.), cutremurele au influențat mentalul colectiv, generând diverse atitudini, credințe, imagini poetice... Interpretările cutremurelor intervin în sistemul reprezentărilor despre facerea lumii, pământ, vreme, Apocalipsă, tabuuri etc., atât de importante pentru orientarea individului în univers. Credințe populare legate de seisme sunt atestate în operele folcloriștilor notorii – Nicolae Densușianu, Gheorghe Ciaușanu, Tudor Pamfile, Petre V. Ștefănucă, Ovidiu Bârlea, Tony Brill ș.a. Sensul cu care au fost investite fenomenele seismice pe parcursul secolelor comportă multiple aspecte de mentalitate arhaică, relevante pentru înțelegerea specificului vechii culturi românești. În studiul de față ne propunem să investigăm relația dintre producerea seismelor și declanșarea războaielor, exprimată în folclor, în cronici, precum și în alte specii ale literaturii medievale. În sintagma „interpretări arhaice" am inclus texte folclorice care au circulat pe cale orală, alături de scrieri redactate în Antichitate și în Evul Mediu. Vom urmări expresii ale conștiinței populare și ale celei cărturărești, cu asemănările și deosebirile ce le caracterizează, confruntate cu același fenomen copleșitor: cutremurul de pământ.

Folcloristul Petre V. Ștefănucă și echipa sa, în timpul cercetărilor etnografice de pe Valea Nistrului de Jos, între anii 1932-1935, a înregistrat în satele Corcmaz și Talmaza credința că războiul poate fi anunțat de un cutremur: „Când sî cutremura pământu, apu puné urechia la țâțâna uşâi ş'asculta ş'audză cal nechezând. Dzâśé cî-i a voiná, a bătălii"; „Spuné înainti vremi, când să cutremura pământu, cî iaca faśi a bătălii"[6]. Din formulările intervievaților, se poate observa că, pentru ei acestea erau niște credințe vechi, împărtășite de generațiile precedente. Pământul este personificat, investit cu însușirile unei ființe vii care, aidoma calului, scoate sunete („faśi a bătălii"). Prepoziția „a" indică un raport de comparație, seismul fiind omologat războiului („a voiná, a bătălii"). Se ascunde aici presimțirea unui pericol latent, ca și în versurile baladei *Monastirea Argeșului*: „Și latră-a pustiu / Și urlă-a morțiu"[7]. O concepție similară este atestată la 1896 în satul Buhociu Mare (Bacău), între răspunsurile la chestionarele expediate de N. Densușianu: „cutremurul e semn rău: moarte, război"[8]. Gheorghe Ciaușanu arată că la români și la alte popoare cutremurele sunt considerate a fi „prevestitoare de molime, de întâmplări miraculoase, de evenimente extraordinare sau ca pronosticuri de războaie crâncene"[9]. Tudor Pamfile reiterează constatarea: „După credințele poporului, prevestirile de rău ale cutremurelor sunt: războiul, boalele: ciumile, holerile și alte multe răutăți, cum mai poate fi foametea sau seceta"[10].

Din scrierile cronicarilor și din însemnările marginale, majoritatea anonime, pe cărțile vechi, putem constata că autorii încearcă sporadic să stabilească o interdependență între cele două năpaste, cutremur și război (sau alte schimbări politice radicale). *Cronica sârbo-moldovenească* menționează că la 1359 „s-a început țara Moldovei" și, concomitent, „în același an... au fost și cu cutremure mari prin diferite țări"[11]. Preluarea puterii politice la est de Carpați de către voievodul Bogdan I a fost însoțită de confruntări militare cu Ungaria, pe parcursul anilor 1359-1365. Deși autorul cronicii nu afirmă o interdependență între cutremur și lupte, evenimentele istorice le atestă.

La 5 iunie 1443 s-a produs un seism puternic în Câmpia Panonică, ajungând până în Transilvania[12]. În toamna și iarna aceluiași an Iancu de Hunedoara a întreprins „campania cea lungă" în sudul Dunării, năzuind să izgonească otomanii din Europa.

Cel mai puternic cutremur al secolului al XV-lea a avut loc la 29 august 1471, fiind resimțit în întregul spațiu românesc. Mathaeus Delnitzer, martor ocular, menționează că seismul „s-a simțit în Moldova până la Cetatea Albă de pe Nistru, până la Caffa în Crimeea și palatul voievodului din Țara Românească s-a ruinat. [...] În Moldova, un sat întreg de oameni, clădiri, animale ș.a. a fost înghițit de pământ"[13]. *Letopisețul anonim al Moldovei* notează că în „august 29, a fost cutremur mare atunci peste toată lumea, în vremea când ședea țarul [Ștefan cel Mare] la masă"[14], plasând relatarea între două războaie, din 1471 și 1473, între Ștefan cel Mare și Radu cel Frumos, domnul Țării Românești. Același fenomen este caracterizat drept „cutremur cumplit" în *Cronica moldo-germană*[15], „cutremur mare peste toată țara aceasta" în *Letopisețul de la Putna I* [16], „cutremur mare în toată lumea" după *Letopisețul de la Putna II* [17], „mare cutremur de pământ în toată lumea, la prânz" conform *Cronicii moldo-polone*[18], „cutremur mare de pământu peste toată țara" la Grigore Ureche[19].

Precizarea cu privire la amploarea universală a seismului, după cum vom vedea mai jos, nu e lipsită de importanță. Comentând peste mai bine de două secole evenimentul, cronicarul Nicolae Costin remarca: „Măcar că firesc lucru este acesta, cutremurul, când să tâmplă, iar pot să să dzică că semne și arătare, cutremurul, vremilor viitoare este. Precum și atunce au însămnat mare vărsare de singe și giugul păgânilor în biata Moldovă și alte părț creștinești până astădzi”[20].

La 22 ianuarie 1473, deasupra Peninsulei Balcanice, „s-au arătat o stea luminoasă cu cutremur”[21]. Cronicile moldovenești nu consemnează apariția, dar 1473 e anul izbucnirii unui nou război cu Țara Românească, anul când Moldova încetează a mai plăti tribut Imperiului Otoman, provocând astfel marea campanie turcească din anul următor.

Grigore Ureche ne informează despre un „cutremur mare de pământu” din 1516, precedat de un „semnu mare” care „au strălucit dispre miazănoapte ca un chip de om”[22]. Conform succesiunii faptelor, în expunerea cronicarului, anterior murise regele Ungariei Vladislav II Jaghelon (în 1516), fusese înfrânt Trifăilă (în 1514), un pretendent la domnie. După cutremur a murit Bogdan III (în 1517) și a urcat la tron Ștefăniță, marcând o perioadă agitată în istoria Moldovei.

Din informațiile păstrate, pe parcursul secolului XVI în spațiul românesc s-au produs 44 de seisme[23] pe care le-am putea corela evenimentelor politice ale epocii, dar cronicarii sunt mai rezervați în această privință, nu ne-au lăsat comentarii. La 1 decembrie 1594, 22 aprilie și 8 decembrie 1595 s-au înregistrat cutremure puternice, zguduind atât țările române, cât și teritoriile Imperiului Otoman. Potrivit iezuitului Alfonso Carillo, de la curtea principelui ardelean Sigismund Báthory, turcii au interpretat aceste fenomene ca „aducătoare de nenorociri”[24]. Pe parcursul anilor 1595-1596 Mihai Viteazul a înfrânt armatele otomane în câteva bătălii.

În secolul al XVII-lea se disting două seisme de rezonanță amplă. Primul e cel din 8 noiembrie 1620, când a crăpat pământul în Carpații meridionali și a țâșnit apă[25]. Nu ne-au parvenit interpretări ale fenomenului, dar în toamna aceluiași an domnul Moldovei Gaspar Grațiani organizase o insurecție antiotomană, antrenând și Polonia, pacea fiind încheiată abia în 1621. Al doilea mare cutremur a avut loc la 9 august 1681. Analizând diverse izvoare narative, Grigore Ștefănescu (1838-1911), unul dintre primii seismologi români, nota cu această ocazie și apariția unei stele cu coadă, și atacurile lupilor asupra oamenilor, formând, împreună cu seismul, „trei semne mari”[26]. După relatările lui Ion Neculce, în anul următor (1682) „gătitu-s-au vizirul de oaste, să margă asupra nemților. Vinit-au poroncă și la Duca-vodă să margă în oaste”[27].

Pentru secolul XVIII dispunem de multiple adnotări pe filele manuscriselor și a tipăriturilor vechi, în care se întâlnesc și comentarii asupra fenomenelor seismice. Notând cutremurul din 31 mai 1738, un contemporan a considerat important să adauge: „Tot într-această zi au început și o sfântă icoană, chipul prea sfintii Născătoare de Dumnezeu, a plânge până a doo zi”[28]. Același seism este consemnat și într-o altă inscripție: „au mai trecut o săptămână și au început a muri oamenii de ciumă prea foarte groaznec”[29]. Cutremurul avea loc pe fundalul războiului ruso-austro-turc din 1736-1739.

Pe un manuscris din sec. al XVIII-lea citim următoarea însemnare: „Această Leturghie s-au început în domnie mării sale lui Ioan Neculae v(oe)voda. Și apoi s-au mazilit luni după duminica Thomii, la săptămâna după ce s-au cutremurat pământul”[30]. Este posibil că autorul a intuit în seism un avertisment al mazilirii domnului.

Cutremurul din 16 martie 1764 este amintit într-un manuscris intitulat: „Însămnare de semne ce s-au făcut în pământul Moldovii”[31]. Așadar, pentru autorul textului, seismul constituia un „semn”, posedând o valoare premonitorie ce transcende simplul fapt pământesc. Un raport militar rus a înregistrat reacțiile populare la seismul din 18 ianuarie 1787, resimțit la Iași: „țăranii spun că e un semn – muscalii merg pentru eliberarea celor de aceeași credință, iar Turcia se zdruncină de frică”[32].

Juxtapunerea cutremurelor și a evenimentelor politice se observă în următoarele două relatări: „La anul 1789 s-au cutremurat pământul. Tot într-acest an au murit împăratul Iosif”[33](= Iosif II, suveranul Imperiului Habsburgic), „la leatu 1790 [...] în Săptămâna cea luminată, s-au cutremuratu pământu însă au făcutu chituri groaznice de tare ce s-au cutremuratu. Și să afla stăpânitor Țării Rumânești măriea sa prințăpul nemțeascu, fiindu răzmeriță, având bătaie cu împăratu turcului”[34]. În ambele cazuri, seismele intervin în contextul războiului ruso-austro-turc din anii 1787-1791. O mențiune similară aflăm și în paginile unei *Psaltiri*, păstrată odinioară în bibliotecile Basarabiei: „Să-s știe de când s-au cutremurat pământul în luna lui fevruar 21, mercur[i] no[a]pte la 9 ceasuri și atunce iește nemții din Hotinu și muscalii era la Iaș[i], la velet 1789”[35].

La 14/ 26 octombrie 1802 s-a produs unul dintre cele mai puternice cutremure înregistrate în spațiul românesc, supraviețuind în memoria generațiilor drept „cutremurul cel mare”[36]. Consemnările martorilor oculari oferă și sugestii privind receptarea cataclismului în conștiința vremii: „au dat cutremurul cel mare, la venirea domnului Costandin vodă Ipsilant la Rădovan. Într-acea zi au omorât hoți pe răposatul căminar Colceag la Ulești, ispravnic fiind la Ialomița”[37], „acea minune”[38], „s-au cutremurat pământu foarte tare până s-au sfărâmat multe sfinte mănăstiri, în venirea mării sale lui vodă Io Costandin Alexandru Ipsilant”[39], „s-au cutremurat pământul, în zioa precuvioasăi Paraschevei, la let 1802, octombrie. [...] Și acest semnu au fost în zilile măriei sali lui vodă Costandin Suțu”[40], „au perit soarile după acest cutremur de mai sus la let 1804 ghenar 30”[41], „să cutremurare pământul [...]. Pe aciastă vreme să întâmplare și fuga boierilor din București și de la Craiova la Brașov și pe la Sibiiu de frica turcilor, a Pasmangiului, venirâ”[42] (se referă la incursiunile de pradă ale celebrului tâlhar de la sfârșitul sec. al XVIII-lea, Pasvanoglu/ Pasvante). Autorii unor cronici minore au consemnat următoarea succesiune de evenimente: „1802 oct. 14 când s-au cutremurat pământul. 1806 când au venit moscalii în Moldova. Au șezut 6 ani”[43], „Însămnare de la moscali, după cutremur, la anul 1807”[44]. Alte scrieri din categoria „cronici mici” mențin aceeași ordine a faptelor, adăugând amănunte privind războiul ruso-turc: „au venit iarăși muscali în Țara Rumânească. [...] Au făcut bătaie cu turcii, au luot robi mulți turci cu miile și i-au trecut spre Rusiia”[45], „întrară moscali(i) în București, fără veste [...] pre mulți i-au tăiat. Și ținură bătaia cu turci(i) șase ani”[46]. Deosebit de relevante sunt însemnările monahului Vitalie de la mănăstirea

Neamțului: „după acest înfricoşat semn al cutremurului, care zidiri vechi şi mănăstiri vechi s-au sfărâmat şi au căzut, cine poate cu amăruntul a povesti ce au urmat după acestea: vărsări de sângiuri, căderi de împărății, foameț, lipsire mai despre toate, că acelea acestea însămnează”[47]. Naratorii, după cum putem observa, tind să coreleze producerea seismelor altor întâmplări dramatice din societate, referindu-se aluziv şi la intervenția puterii divine („minune”, „semnu”, suprapunerea cu sărbătoarea Cuvioasei Parascheva). Alexandru Văcărescu, autorul unor versuri consacrate seismului în cauză, vedea în cele întâmplate lucrarea lui Dumnezeu, făcând o paralelă cu îndemnurile spre pocăință ale proorocului Iona[48].

Dintr-o însemnare anonimă aflăm că „la leat 1812, la luna lui mai, s-au cutremurat pământul, în zilile exelenții sale glavnii comandiru Kotuzov”[49]. Cu toate că nu se precizează data producerii seismului, prezența generalului Kutuzov sugerează că era stare de război. Tot în luna mai (16/ 28) 1812, teritoriul dintre Nistru şi Prut a fost anexat la Imperiul Rus. Cutremurul, aşadar, preceda o schimbare dramatică. Într-un manuscris dispărut găsim o apreciere contemporană a răpirii Basarabiei: „La anul 1813, octombrie, s-au făcut gubernia Basarabiei, puindu-să hotar Prutul. [...] Am însămnat ca să să ştii că, din pricina omeneştilor răli fapti, anul au fost cu scăderi, şi nimulțămit au fost norodul, însă nu s-au dumerit, necontinind urmare lor”[50]. Autorul anonim subînțelege că pierderile suferite trebuiau să convingă oamenii să se abțină de la „răli fapti”. Cutremurul din 21 ianuarie 1813 ne informează cronica în manuscris a doamnei Tărtăşescu, a fost precedat de un fenomen insolit: „s-au arătat soarele cu trei lumini”[51].

Răscoala lui Tudor Vladimirescu, mişcarea armată a Eteriei, condusă de Alexandru Ipsilanti, intervenția turcească la nordul Dunării, toate în anul 1821, i-au tulburat pe contemporani, mulți dintre ei afirmând conexiunea dintre evenimentele politice şi stihiile dezlănțuite ale naturii: „1821, ghenar 18, vineri spre sâmbătă noapte, la 9, s-au cutremurat pământul, şi după acest cutremur şi comites, adică ste cu coadă în chip de paloş [...]. Şi îndată s-au stricat pace. 1821, duminică, maiu 6, au fost mari bătălii turcii cu grecii. [...] Şi au perit mulțâmi de creştini de sabii şi de foc, şi preuți tăiați în bisărici, şi multă pradă au fost ”[52]. Pentru autorul însemnării citate a fost semnificativ să juxtapună câteva episoade consecutive, întâmplate în acelaşi an, 1821. Cataclismele naturii precedă dramele sociale. Alte mențiuni precizează amănunte istorice concrete: „[1]821, ghenar 30, trei ierarhi, noaptea la 8 ceasuri, s-au cutremurat pământul şi au scris mare turburare care au fost. Moartea prea sf(ințitului) episcopu Argeş Iosif au fost la oct(omvrie) 27. Şi în urmă şi măria sa Mihai Suțu voevod au murit [...]. Iar după moartea lui vodă, s-au început goana asupra boiarilor țării, jăfuindu-să de la mic până la mare, începându-să răzmăriță [...]. Au venit turcii”[53], „au răposatu măria sa vodă Niculae Suțu voivodu 1821, ghenarie 6. Şi la fevruarie în 30 de zile s-au cutremuratu pământulu [...] s-au sculatu şi Tudoru primăvara cu arvați, cât şi Ipsilant. [...] În urmă s-au băjănitu toată țara. În urmă au venitu turci(i) în București”[54], „s-au sculat un Theodor Vladimirescu [...] vrându să scoață dreptatea în Țara Rumânească. Şi iarăşi la acea vreme s-au sculat un Vasile Caravea în Moldov(a), în Galați, unde făcându-să zurba cu uni din turci, s-au rădicat vrajba mare din a lui pricină şi mai

ales țara, neavându domnu, atuncea s-au rădicat şi feciorul lui Ipsilant din Rosiia. 1821, ghenar 28, vineri noaptea spre sâmbătă, la 9 ciasuri din noapte, s-au cutremurat pământul pentru păcatele noastre, dându-ne semnu a ne pocăi, că iată stă la uşi cel ce vine nu zăboveşte”[55]. În final, reproducem o notiță marginală pe o culegere de predici, găsită în Basarabia: „Să să ştii când s-au cutremurat pământul la anul 1821, noem. 5, sâmbătă la unsprezăci ciasuri de zî, în vreme când au fost turci în Moldova de s-au bătut cu volintirii lui Ipsilant, tot atunce s-au bătut şi la mă(nă)stirea Săculuı şi s-au întâmplat multe atunce”[56].

Iată două evenimente juxtapuse, foarte apropiate cronologic, având o posibilă legătură între ele: „1822, duminică, apr(ilie) 23, după săvârşire liturghii, iarăş s-au cutremurat pământul. 1822, aprilie 27, au ucis tălharii la schitu Huşănii, ocolu Racovii, trii monahi şi un vătav”[57]. Consemnând seismul din 28 ianuarie 1823, doamna Tărtăşescu, o contemporană, constata că fenomenul survenise la exact doi ani după cel din 1821, adăugând: „pentru aceea am însemnat ca să ştim şi acest semn”[58]. Referitor la cutremurul produs la 30 martie 1829, sursa citată nota: „ce se va întâmpla nu ştim, de aceasta am însemnat”[59].

Anunțând trepidațiile seismice din 11-13 ianuarie 1838, un martor ocular precizează: „Şi era mari eresuri în lume în multe izvodiri pă atunci”[60].

O interesantă semnalare a cataclismelor datează din timpul domniei lui Alexandru Ioan Cuza: „1864, iunie 11 [...] s-au cutremuratu pământu zioa joi. Şi a doa zi spre vineri au venitu potopu de au înecatu Bucureştii [...]. Totu atunci, înainte cu o zi, au venitu domnitoru de la Țarigradu, Alexandru Cuza, şi pă urmă s-au întâ(m) platu cele de mai sus nenorociri”[61]. Perioada vizată în text (iunie 1864), a fost precedată de turnuri spectaculoase pe arena politică a României (lovitura de stat la 2 mai 1864, instaurarea monarhiei autoritare, formarea unui nou guvern). Autorul a fost înclinat, probabil, să pună pe seama acțiunilor domnitorului dezastrele naturii, deoarece era cleric („Acsentie arhimandrit”), stare socială nemulțumită (până astăzi) de reforma lui Cuza privind secularizarea averilor mănăstireşti din 1863.

Alte mențiuni ale fenomenelor seismice au fost făcute pe parcursul secolului al XIX-lea (la 1815, 1822, 1823, 1829, 1835, 1843, 1882, 1894), dar, nefiind însoțite de referințe la alte evenimente, putem doar presupune semnificațiile pe care le-au atribuit contemporanii. Gheorghe Ciauşanu, cunoscător al superstițiilor româneşti, ne informează că multiplele seisme din 1913 (14 şi 24 februarie, 11 şi 14 martie, 26 mai, 9, 14, 18, 24 iunie, 24 şi 30 iulie, 24 august)[62] i-au determinat pe locuitorii României să creadă „că războiul ne bate la uşă”[63]. Premoniție justificată, deoarece în intervalul 27 iunie – 16 iulie 1913, armata română a luptat pe câmpurile celui de-al Doilea Război Balcanic. Distrugătorul seism din 10 noiembrie 1940 a stârnit şi superstiții, după cum ilustrează publicațiile timpului: „cerul s-a luminat de flăcări imense [...] o prevestire de sfârşitul lumii”[64], „a strecurat în sufletele braşovenilor un sentiment de adâncă religiozitate [...] interpretându-l ca un semn dumnezeiesc”[65], „Prea am fost răi şi am mâniat pe Dumnezeu”[66] etc.

Interdependența dintre seisme şi războaie este concluzia firească a experienței românilor, aflați într-un spațiu activ seismic, situat, după cuvântul cronicarului, „în

calea răotăților", încât „de multe ori să făcea războaie pre acesta loc"[67]. Consemnând perindarea dezastrelor naturale și a celor provocate de conflictele militare, autorii transmiteau posterității amintirea celor mai grei ani, evenimentele marcante care au tulburat comunitatea, producând distrugeri, urmele cărora le puteau vedea și cititorii viitorului. „Nenorocirea, când vine pe capul omului, nu vine singură, ci mai trage și altele după ea"[68], spune înțelepciunea populară, iar pasajele citate anterior o ilustrează cu prisosință. Acțiunile militare puteau fi provocate de schimbarea domnilor și concurența pentru tron, de invazii străine, urmate de jafuri, epidemii, incendii, foamete etc. Iată de ce contemporanii le plasau în aceeași ecuație: cutremur–război. Ne putem întreba totuși: dincolo de această înlănțuire logică a dramelor umane, nu au existat oare și interpretări mai profunde ale seismelor? De ce, bunăoară, întâlnim, alături de cutremure, descrierea unor apariții cerești (comete, eclipse) sau referințe la implicarea divină, chemări la pocăință? Pentru a răspunde la aceste întrebări, va trebui să examinăm consemnările seismice în contextul altor expresii ale vechii noastre culturi, coborând chiar la izvoarele sale de inspirație.

În Bizanțul medieval, care a exercitat un adevărat patronaj cultural asupra țărilor ortodoxe, cutremurele de pământ erau percepute ca prevestiri ale războaielor, răscoalelor, a loviturilor de stat, decesului suveranului sau altor schimbări politice majore. Semnificații similare se atribuiau cometelor, stelelor căzătoare, eclipselor. Pentru istoricul Socrate Scolasticul (380-450), ascensiunea unui uzurpator la Constantinopol și războiul civil ulterior au fost anticipate de seismul din anul 365 [69]. Cronicarul Teofan Mărturisitorul (752-818) relatează despre cutremurul din 559, care a prejudiciat catedrala Sfânta Sofia, după care adaugă: „În același an, cete imense de huni și de slavi au năvălit în Tracia, au cucerit-o, pe mulți i-au ucis și i-au făcut prizonieri"[70]. După Leon Diaconul (950-post 992), apariția unei comete prevestește multe nenorociri, între care „răscoale pustiitoare, invazii ale străinilor și războaie civile"[71]. Propovăduitorul Serapion din Vladimir (sec. XIII) atribuia invaziei tătarilor asupra cnezatelor rusești dimensiuni cosmice, asalt al puterilor întunericului, comparând evenimentul cu un cutremur de pământ[72]. Cărturarii din țările române cunoșteau principalele cronici bizantine, prin intermediul traducerilor slavone[73], deci, putem presupune, au împărtășit angoase similare. Din acest motiv întâlnim consemnate alături de seisme și fenomene cerești insolite: „au perit soarile după acest cutremur"[74], „s-au întunecat soarele, cunoscându-să și puțin că era pișcat. [...] Dară zic unii cum că s-ar fi arătat și doi sori pe ceri"[75], „au perit soarele [...] încât rămăseasă cât o secere"[76], „ni s-au arătat o mare spaimă, o lumină mare din cer, apoi cutremur"[77], „după acest cutremur și comites, adică ste cu coadă în chip de paloș"[78], „o stea din ceale neobicinuiti s-au arătat despre miazănoapte la let 1811 și s-au ținut aproape de un an, cu coadă stufoase"[79]. Observațiile seismice și meteorologice, se întemeiau pe o întreagă filosofie asupra interdependenței dintre fenomenele naturii și cele sociale.

În Evul Mediu circula o bogată literatură de prevestiri – apocalipsuri, scripturi apocrife, gromovnice, între care și *sismologhioane* (*σεισμολόγιον*), scrieri care anunțau viitorul analizând cutremurele (când s-au produs, cât au durat, din ce direcție proveneau etc.). Prin filieră slavă acest gen de lucrări a pătruns și în țările române,

începând cu secolul al XVI-lea, fiind traduse în limba română[80]. După aprecierea lui Tudor Pamfile, cărțile de preziceri „s-au răspândit în popor, au fost cetite cu lăcomie și-au înrâurit într-o măsură [...] credințele băștinașe ale poporului român"[81]. În Biblioteca Academiei Române se păstrează un sismologhion în limba greacă[82]. Nu dispunem de o versiune românească aparte, a *sismologhion*-ului, însă interpretări ale cutremurelor se conțin în textul *gromovnicelor* (cărți care formulau preziceri în baza tunetelor). Într-un gromovnic din 1639 este comentată semnificația seismului produs în zodia Peștilor: „La răsăritu iar să va (fi) cutremuru, multe boli voru fi. [...] Iar ce va fi cutremur, mutare și robie va fi într'acéia parte"[83]. În 1795, la București, a apărut ediția a doua a cărții *Gromovnicu al lui Iraclie împăratu carele au fostu numărătoriu de stele*[84]. Într-o însemnare anonimă a cutremurului din 27 aprilie 1822 este invocat un text asemănător: „foarte tare s-au cutremurat pământul, întăi di 3 ori prăvălind, apoi de 3 ori scuturând, de care rău vorbește (prorocie) lui Irimie împărat"[85]. Un calendar cu prevestiri a fost tipărit la Iași, în 1816. Din titlu aflăm că lucrarea „arată și multe alte sémne, cum și din Gromovnic, cutremurile și tunetele, ce vremi vor să fie după aceste semne"[86]. Prin urmare, cutremurul, ca și tunetele, reprezintă un *semn*, în baza căruia se poate prezice viitorul.

Tudor Pamfile a reconstituit textul unui sismologhion, separându-l din cuprinsul gromovnicului. Examinându-i conținutul, observăm că în orice zodie ar cădea seismul (cu excepția zodiei Scorpionului), vestește schimbări politice nefaste: „Iar dă va fi cutremur [în zodia Gemenilor], o lature să va scula și oamenii să vor bucura. Iar dă va tuna întru amiiazăzi și va fi cutremur în acel loc, voinicii își vor părăsi pre împăratul lor și să vor duce la alt împărat. [...] Iar cutremur de va fi noaptea, va fi războae. Și neamurilor va să le fie altu împărat"[87], „Iar dă va fi cutremur [în zodia Leului], atuncia mulți împărați să vor tulbura. Bo[i]eri va peri în războae. [...] Și să va arăta un împărat dăspre răsărit și va fi frica dăspre apus. [...] Și se va scula o oareșcine un om puternic"[88] etc. Semnificațiile cutremurelor puteau varia în funcție de ora, ziua, luna, direcția din care veneau. Tocmai pentru a putea folosi prezicerile sismologhionului și ale gromovnicului, data producerii seismului era consemnată amănunțit: „fiind cursul anilor 7220 [1711] în luna lui octombrie, spre numărul [data] al șaptele, la 8 ceasuri noaptea spre dumeneca, foarte tare s-au cutremurat pământul până în de dao (o)ri și huetul veniia despre răsărit"[89]; „la an [1]822, aprilie în 27, joi, a dauza di pe înjumătățare praznicului ce să numește Paștele Rahmanilor în zodei berbeciului, la 7 ciasuri nemțăști dimineață, foarte tare s-au cutremurat pământul"[90] etc.

Prezicerile formulate din interpretarea fenomenelor seismice reprezentau doar un compartiment al literaturii astrologice, cunoscută încă din Antichitate și care se bucura de popularitate în Imperiul Bizantin. În cuprinsul manuscriselor grecești, conținând tratate de astrologie, aflăm și capitole dedicate seismelor[91]. Claudiu Ptolemeu (cca 100-170), autorul unei opere clasice despre influența astrelor asupra destinelor pământești (*Tetrabiblos*), considera că prezicerile viitorului devin posibile, deoarece „stelele [...] cauzează evaporări, vânturi și furtuni, influenței cărora se supun cele pământești"[92]. Conform filosofilor antici, cutremurele sunt generate de vânturile ce pătrund în cavitățile pământului,[93] sau de evaporările subterane[94]. În accepțiunea lui

Ptolemeu, natura influențează evenimentele generale, afectând colectivități numeroase, provocând „război, epidemie, foamete, cutremure, inundații”[95]. Anumite combinații ale astrelor prevesteau cutremurele[96].

Preocupările de astrologie au luat naștere în Mesopotamia, în mileniul III î. Hr., de unde s-au răspândit în India și în Europa. Pentru vechii mesopotamieni, cutremurul, ploaia, tunetele puteau prevesti pace sau război, recoltă îmbelșugată sau inundații. Atare pronosticuri se realizau la comanda suveranilor[97]. În civilizația de origine a astrologiei, fenomenele naturii erau personificate și interpretate în termeni sociali. Pentru sumerieni și babilonieni universul constituia un stat unitar, în care oamenii, obiectele, cadrul natural, valorile umane depindeau unele de altele[98].

Aceste viziuni antice asupra lumii (personificarea stihiilor, interdependența tuturor elementelor cosmosului, influența naturii asupra societății), în care producerea cutremurelor poate anticipa conflictele inter-umane, regăsesc ecouri în mitologia românească.

Conform credințelor populare, pământul este „o ființă”, „oarecum un zeu”, „o ființă binevoitoare și bună când este vorba de viață”[99], „pământul e viu”[100], „e ca și omul”[101], „are și el trebuințele lui”[102], posedă cap, inimă, coadă, sânge[103]. Cutremurele de pământ sunt concepute prin analogie cu tremurul unei ființe vii[104]. Deoarece constituie una dintre primele creații ale lui Dumnezeu, sursă de hrană pentru tot ce e viu, „pământul e sfânt”[105], „este al Maicii Domnului”[106]. Pământul coparticipă în activitățile omului, suferind schimbări în funcție de virtuțile/ viciile muritorilor. La începuturi, „pământul era străveziu ca stecla, tot ce era într-însul să vedea”, dar, din pricina greșelilor omenești, Dumnezeu „a făcut ca pământul să fie întunecat”[107].

Multiple interdicții morale și ritualice încearcă să evite efectele negative provenite din partea pământului[108]. Când sunt sfidate convențiile etice, „pământul se supără pe noi și atunci se cutremură, trimite molime sau războaie și înghite multă lume”[109]. „Când pământul, ca ființă vie, nu mai poate suferi păcatele oamenilor, se scutură, ca și cum ar căuta să-și lepede o greutate ce apasă asupra sa; și atunci noi simțim cutremurul”[110]. Cei 4 stâlpi pe care, după închipuirile românilor, se sprijină pământul reprezintă cele 4 posturi ale anului, iar respectarea lor ne ferește de cutremure[111]. Perturbarea ordinii se resimte nu doar la nivel terestru, ci în întregul cosmos: „Când pământul se cutremură [...] atunci să se știe că se cutremură marea, pământul și cerul strâns legate între dânsele”[112]. Astfel, pământul intervine în acțiunea de pedepsire, de întrerupere a vieții, căci „pământul pe toate le mănâncă”[113]. Și în textele biblice este afirmată responsabilitatea individului pentru faptele sale, pământul fiind un martor activ: „căile necredincioșilor vor pieri de pe pământ”[114], „Pământul se va povârni și se va clătina [...] pentru că fărădelegea l-a copleșit”[115]. Profetul Ieremia exclamă: „Până când oare va plânge pământul și până când iarba câmpului se va usca de răutățile celor care-l locuiesc?”[116]. Înregistrările seismelor petrecute, pe parcursul secolelor, în spațiul românesc, menționează uneori degringolada morală a zilei: „era mari eresuri în lume în multe izvodiri pă atunci”[117], „din pricina omeneștilor răli fapti, anul au fost cu scăderi”[118], „s-au cutremurat pământul pentru păcatele noastre”[119], „Ochi(i) mândrilor în vârful munților / Iar picioarile lor în fundul iadului”[120].

La nivel transcendent, războaiele, alături de alte păcate, sunt rezultatul uneltirii entităților malefice, după cum și cutremurele sunt tot opera lor. Diverse povești și proverbe populare pun pe seama necuratului conflictele din familie, dintre prieteni etc. Diavolul este învrăjbitorul lumii[121]. Cei care subminează temeliile pământului, provocând seisme, sunt considerați a fi „Iuda trădătorul”[122], „scorpia”[123], „diavolul”[124], „dracul”[125], „satana”[126], „tartorul”[127], „o zgripțuroaică”[128]. „În pământ stau dracii îngropați de Dumnezeu și, când se bat în capete ca berbecii, pământul se hâțână”[129]. Fenomenele violente ale naturii (grindina, eclipsele ș.a.) sunt considerate a fi creațiile diavolului[130]. Nelegiuirile oamenilor și intrigile puterilor răului, așadar, dezechilibrează atât ordinea naturii, cât și cea umană. Pentru a repune universul în armonie și a salva sufletele omenești, intervine instanța justițiară supremă – Dumnezeu.

Conform Sfintei Scripturi, cutremurele reprezintă o manifestare a divinității[131], efect al mâniei divine[132], care pedepsește astfel păcătoșii[133]. Laitmotivul a fost preluat de autorii bizantini și invocat cu prilejul diferitor seisme dezastruoase. În opinia istoricului Filostorgiu (368-439), pământul se cutremură „din voia Lui Dumnezeu, cu scopul de a converti păcătoșii și a-i aduce la pocăință”[134]. Marele predicator Sf. Ioan Gură de Aur (344/354-407) declara, în fața enoriașilor: „m-a înfricoșat nu cutremurul, dar cauza cutremurului; cauza cutremurului e mânia Lui Dumnezeu, iar cauza acestei mânii sunt păcatele noastre”[135], „mari sunt roadele cutremurului. Vedeți iubirea de oameni a Domnului care clatină orașul și întărește sufletul, zguduie temeliile și fortifică cugetele, arată fragilitatea orașelor și face mai puternică voința? [...] Știu bine că din frica de Dumnezeu, evlavia voastră a devenit mai trainică”[136].

Interpretări creștine ale cutremurului aflăm și în țările române, în predicile Mitropolitului Antim Ivireanul (1708-1716)[137]. După credințele poporului român, „pământul se vede că e păcătos, căci pe el se făptuiesc tot felul de păcate și nelegiuiri; și de aceea nu poate da pământul ochi cu Dumnezeu, fără să se cutremure”[138]. Pământul se cutremură atunci când intră în vizorul Lui Dumnezeu, privire doar parțială („cu coada ochiului”), altminteri pământul ar fi copleșit de exigența judecății divine[139]. Ideea că divinitatea intervine, prin intermediul cutremurului, pentru a echilibra balanța unei lumi în decadență, apare ilustrată plastic în următoarea credință: „Dumnezeu pune un picior pe o parte de pământ, pe margine, și alt picior pe cealaltă margine a pământului și se *dăinăie*, se leagănă când pe un picior, când pe celălalt; atunci pământul se cutremură, se *sglăcină* încolo și încoace, ca lumea să se înfricoșeze și să se întoarcă la căile cele de trai curat”[140]. Cutremurul devine pentru Dumnezeu doar un mijloc de a acționa asupra conștiinței omenești, readucând-o pe făgașul moralității creștine prin înfricoșare, prin punere în pericol. „Începutul înțelepciunii e frica de Dumnezeu”[141], declară împăratul Solomon. Războiul e o altă încercare la limită, în care se decantează valorile umane esențiale.

Atunci când semnalează cutremurele petrecute, autorii fragmentelor analizate mai sus precizează că fenomenele seismice sunt o dovadă a măreției divine: „mari cutremur din vrere lui Dumnedzău”[142], „„marea puteare dumnezeiască”[143], „am socotitu că ne va perde Dumnezeu cu totu”[144], „foarte tare s-au cutremurat pământul, în slava lui Dumnedzău”[145]. În unele cazuri, martorii oculari dezvăluie sensul soteriologic al

seismului: „s-au cutremurat pământul pentru păcatele noastre, dându-ne semnu a ne pocăi, că iată stă la uşi cel ce vine nu zăboveşte”[146]. Pentru un contemporan al seismului din 14 octombrie 1802, fenomenul reprezenta deopotrivă o pedeapsă („certare dumnzeească”) şi o dovadă de clemenţă („ci numai ca vreun minut au ţinut, arătând milostivul Dumnezeu mai puţină certare nouă păcătoşilor”)[147]. Dimensiunea sacră a seismelor era intuită, în special, atunci când aveau loc în timpul sărbătorilor creştine. Multiple însemnări precizează importanţa zilei când s-a produs seismul: „în Săptămâna cea luminată”[148], „în zioa precuvioasăi Paraschevei”[149], „a dauza di pe înjumătăţare praznicului ce să numeşte Paştele Rahmanilor”[150], „în zioa sfinţilor Trei patrierşi”[151], „în zio de cuviosa Paraschiva”[152], „trei ierarhi”[153], „s-au cutremurat pământul foarte rău, înaintea sfântului Apostol Filip”[154], „s-au cutremurat în noaptea Naşterii lui Hs...”[155]. Credinţa că seismele, având loc cu permisiunea Celui de Sus, *trebuie* să se întâmple la date cu semnificaţie religioasă, a generat şi confuzii. Avem câteva exemple, când cutremurul din 14 octombrie 1802 este plasat simultan „la Vineri Mari”[156].

În limba română lexemul *cutremur* desemnează fenomenul seismic, precum şi reacţia afectivă a omului – fiorul, tresărirea, unda de spaimă. Etimonul latin propus pentru *cutremur* este *contremulare* (neatestat în uz)[157], indicând o stare încordată, de tremur. „... când îi vezi, te înfiori / Şi te cutremuri să mori!”[158] zice poetul anonim, elogiind înfăţişarea falnică a haiducului. Înfricoşaţi de puterea eroului, „turcii se cutremura”[159]. În afară de frică, termenul mai poate sugera o jale imensă: „Ghencea se cutremura, / Lacrămile-l podidea”[160]. *Hronograful* Sfântului Dimitrie al Rostovului, care a circulat la noi în sec. XVIII-XIX, tradus în română, evocă starea lui Adam şi Eva după căderea în păcat: „de ruşine aşa şi de cutremur mare cuprinşi fiind, se ascundeau de la faţa Lui”[161]. Iată osânda menită lui Cain: „suspinând şi tremurând vei fi pe pământ în toată viaţa ta, până ce pe tine cel ce n-ai voit a te pocăi, te va lua veşnicul cutremur în iad”[162]. Gândindu-se la Judecata de Apoi, creştinul „se cuvine a se spăimânta şi a se cutremura”[163]. La fel, în limba greacă, din perioada antică şi din cea medievală, *σεισμός* desemna cutremurul de pământ, dar şi agitaţia, neliniştea, deplasarea temeiurilor obişnuite, inclusiv cauza care le-a provocat. Unul dintre epitetele divinităţii creştine e *σεισμοκράτωρ* „domnul cutremurelor”[164]. După cum scria teologul Rudolf Otto, groaza, experienţa terifiantă este prima reacţie a omului atunci când întâlneşte sacrul[165].

Cu atât mai justificată era neliniştea, cu cât seismele reprezentau o componentă obligatorie a scenariului apocaliptic descris de Sf. Ioan Teologul[166]. După datinile româneşti, sfârşitul lumii va fi anunţat de mai multe semne, unul dintre acestea fiind scufundarea pământului[167], „semnul scufundării va fi o *hănţăneală* (cutremur) cumplită”[168], „cutremure, războaie”[169], „desele cutremure de pământ”[170], „vor fi cutremure dese de pământ, şi se vor arăta stele cu coadă”[171], „vor începe bătălii cumplite”[172]. Sfârşitul lumii va aduce purificarea pământului care nu va mai fi negru de păcate[173], cutremurul (în asociere cu războiul) marcând regenerarea, distrugerea lumii vechi şi instaurarea uneia noi: „are să fie bătălie aşa mare, că s-or împuţina oamenii [...] după ce va arde pământul, are să se răstoarne şi s-a întruna cu partea cea de sub noi deasupra, cu partea cea curată – şi atunci Domnul Hristos iar va veni pe pământ, dacă va fi curat, şi va face oameni, tot aşa doi ca dintăi, să se înmulţească şi să fie lume”[174].

Istoricii medievişti presupun că seismul din 29 august 1471 a fost receptat la curtea lui Ştefan cel Mare anume ca semn al apropierii Apocalipsei, fapt care l-a motivat pe domnul Moldovei să înceapă războiul antiotoman într-o conjunctură internaţională dezavantajoasă, asumându-şi rolul ultimului împărat care, conform legendelor medievale, va înfrânge oştirile necreştine[175]. Acelaşi seism, coincizând cu sărbătoarea Tăierii Capului Sfântului Ioan Botezătorul, putea însemna o mustrare divină şi un îndemn la pocăinţă, după ce domnul poruncise tăierea capetelor a trei boieri în ianuarie acelaşi an[176]. *Visele lui Mamer*, text apocaliptic redactat la 1636, în Transilvania, precizează că, la vremea de apoi, „cotremore vor fi şi m[u]lte ceatăţi vor căde”[177].

Mai multe cutremure din spaţiul românesc au alimentat aşteptări escatologice, după cum reiese din formulările izvoarelor istorice. Alarmaţi de seismul din 29 august 1471, braşovenii „au crezut că soseşte ziua judecăţii de apoi”[178]. Cutremurul din 8 noiembrie 1620 a avut loc într-o duminică, bisericile erau pline, enoriaşii „aşteptând cu mare spaimă... judecata de apoi”[179]. Contemporanul seismului din 14 noiembrie 1829 declară: „am socotitu că ne va perde Dumnezeu cu totu”[180]. Autorii observaţiilor seismice erau mai dispuşi să adopte o perspectivă religioasă, deoarece erau în majoritate membri ai clerului[181]: „ierei Ştefan”[182], „Acsentie arhimandrit”[183], „monahul Vitalie”[184], „Benedict stareţ”[185], „dascălul Gheorghe, fiul preotului Ioan”[186] etc. În cazul însemnărilor anonime, acestea apar pe cărţi bisericeşti, cititorii cărora trebuie să fi fost oameni credincioşi: *Catavasier*[187], *Psaltire*[188], *Octoih*[189], *Carte folositoare de suflet*[190] etc.

Poetica folclorică identifică seismele cu marile transformări ale reliefului. Auzind porunca lui Dumnezeu de a hrăni fiinţele vii cu roadele sale, pământul „s-a cutremurat de frică, după care cutremur s-a schimbat neteda-i faţă în munţi şi văi”[191]. Expresia „când se băteau munţii în capete”, utilizată în poveşti, reprezintă, după Nicolae Densuşianu, „o vagă amintire despre accidentele orogenice întâmplate pe suprafaţa globului nostru”[192].

Exaltând forţa eroilor din balade, poetul anonim o asemuieşte cutremurului de pământ: „Bate Marco pe turci – / Se cutremură cerul şi pământul”[193], „Constantin Împărat. / El venea, / Pământu duduia”[194], „Cu frunza de şuiera, / Codrii se cutremura, / Paltinii că se clătea”[195], „Şi d-oi’ncepe d-a cânta / Codrii verzi c-or răsuna, / Munţii s-or cutremura, / Maluri mari că s-or surpa”[196] etc. În toate cazurile citate, descrierea poetică a eroului/ eroinei, manifestarea puterii sale impresionante (ca un cutremur), premerge confruntarea cu adversarii, adică, bătălia. În folclorul balcanic, naşterea puiului de zmeu (considerat a fi protectorul comunităţii, transformat ulterior în voinic) e însoţită de tunete şi fulgere, de eclipse şi cutremure[197].

Forţa de a cutremura pământul este frecvent atribuită calului viteazului: „De pe dâns-a-ncălicat, / Pământul a tremurat, / Văile au răsunat, / Frunza-n codru a picat”[198], „Şi-n tafturi / De se umfla, / Pământuri cutremura / Şi-ncepea / De râncheza, / Casele că răsuna, / Casele se dărâma, / Numai stâlpii rămânea”[199]. Când îşi agită copitele murgul năzdrăvan, „apele se tulbura, livezi verzi se încurca, munţii se cutremura”[200]. Conform credinţelor populare, „pământul se cutremură şi când nechează calul lui Alexandru Machedon, Ducipalul care a băut apă vie şi nu are moarte. [...] când îi vine dor de

stăpânul lui, nechează de se cutremură pământul”[201]. Calul ceresc al Sfântului Ilie vine „Din picioare scăpătând // Şi pe nări foc aruncând, / Pământul cutremurând”[202]. O însuşire similară e atribuită şi cailor îngerilor: „Trece-un îngerel călare, // Şi-aşa iute ce trecea, / Pământul cutremura”[203]. Prin urmare, expresia înregistrată de colaboratorii lui Petre V. Ştefănucă („Când sî cutremura pământu [...] audză cal nechezând”), nu este o metaforă fortuită, ci are profunde rădăcini folclorice. Presupunem că, la originea acestei imagini artistice, se află efectele acustice care însoţesc uneori seismele[204]. Din însemnările martorilor oculari, de-a lungul timpului, zgomotul perceput înaintea sau în timpul cutremurului, a fost comparat cu uruitul şi bătaia tunului, cu explozia obuzelor[205].

Dezechilibrând viaţa naturii şi a oamenilor, cutremurul semnalizează încălcarea unei interdicţii. După ce Făt-Frumos depăşeşte limita spaţiului permis, „începu casele, curtea şi grădina a se cutremura aşa de groaznec”[206]. În timpul însoţirii incestuoase, „Pod că zornăia, / Pod se cletina, / Că n-a mai văzut, / Nici n-a cunoscut, / Că n-a auzit, / Nici n-a pomenit / Să ia sor’ pe frate / Şi frate pe sor’ ”[207]. În cazul cununiei făcute fără acordul părinţilor, „Inele când am schimbat, / Munţii s-au cutremurat, / Brazii verzi s-au scuturat”[208].

Sunt foarte puţine exemplele în care seismul anunţă şi evenimente pozitive. Conform *Gromovnicului*, dacă se cutremură pământul în zodia Scorpionului, „multă pâine va fi şi dă tot binele a tot omul şi carele va peri. După aceasta va fi bucurie. [...] Între împăraţi va fi pace şi dragoste şi oamenilor bucurie. Oşti nu vor fi”[209]. Cutremurul ce se întâmplă noaptea sau după ce oamenii au stat la masă, vesteşte belşugul, în timp ce seismul diurn – sărăcia şi foametea[210]. Această ambivalenţă a dat de gândit martorului a câteva seisme din decembrie 1827: „s-au mai cutremurat în no[a]ptea Naşterii lui Hristos a do[uă] o[a]ră. Să ştiţi, fraţilor, că s-au cutremurat întru un an de două ori în luna lui dechemvre în 13 zile, al doilea în doaozeci şi cinci de zile. Apoi nu ştiu ce-o fi, ori bine, ori rău”[211].

* * *

Şi în zilele noastre supravieţuieşte credinţa că seismul, inundaţiile, alte catastrofe naturale reprezintă semne trimise de Dumnezeu, prevestirea unor evenimente dramatice, evocând astfel doar un fragment din bogata viziune asupra lumii, aparţinând oamenilor trecutului. Fenomenele seismice erau percepute ca o experienţă la limită, punând în pericol existenţa individuală şi cea colectivă. Cataclismului i se atribuiau dimensiuni cosmice, datorită solidarităţii care, în mentalitatea arhaică, uneşte toate lucrurile din lume. O suită de imagini provenite din tezaurul oral şi din operele scrise însoţeau receptarea cutremurului: comete, eclipse, un vuiet de parcă ar necheza calul, războaie, confruntarea dintre personaje excepţionale, epidemii, apropierea sfârşitului universal. Dacă seismul reprezenta o dereglare în ordinea naturii, atunci războiul e o perturbare similară în societate. Din acest motiv, cele două năpaste, cutremurul şi războiul, apar atât de des asociate. În vremuri de cumpănă, revin în actualitate valorile esenţiale pe care se sprijină fiinţa umană, după cum şi seismul ne reaminteşte de temelia fizică a întregii lumi – pământul. Cutremurul semnala că oamenii s-au îndepărtat de virtuţile creştine, de legile omeniei, iar războiul e cea mai elocventă dovadă a marasmului moral. Cutremurul jalona sfârşitul acestei lumii sau acorda

un răgaz pentru corectarea greşelilor. Trăind căderea universului în haos, conştiinţa tradiţională se întorcea spre logosul ordonator şi interpreta calamităţile drept pedeapsă şi avertisment al Domnului, pentru a întoarce sufletele în dimensiunea eticului. Pocăinţa, respectarea datinilor şi ritualurilor constituiau răspunsurile date de omenire seismelor şi altor nenorociri, pentru a reînnoda firul unei vieţi întrerupte. Existau şi cazuri, mai puţine, când seismele prevesteau un deznodământ fericit. Cronicarii, de cele mai dese ori, păstrează discreţie în interpretarea seismelor, intuind doar apropierea unor schimbări importante. Se poate spune că seismele urmăreau regenerarea lumii, anunţând o nouă ordine. Stihiile dezlănţuite ale naturii constituiau o piatră de încercare a existenţei umane, iar pentru depăşirea ei, se impunea restabilirea legătura cu sacrul.

Referinţe bibliografice

[1] ATANASIU Ion. – **Cutremurele de pământ din România**. Bucureşti, Editura Academiei RPR, 1961. – P. 173-181.

[2] *Ibidem*, p. 23.

[3] *Ibidem*, p. 53. **Поиск предвестников землетрясений в Молдавии**. Ответственный редактор А. В. Друмя. Кишинев, „Штиинца”, 1986. – С. 9-10.

[4] **Поиск предвестников землетрясений...**, p. 18.

[5] *Idem*, p. 17.

[6] ŞTEFĂNUCĂ Petre V. – **Datini şi tradiţii populare**. Text ales şi stabilit, studiu introductiv, note şi comentarii de Gr. Botezatu. Chişinău, „Ştiinţa”, 2008. – P. 289.

[7] **Balade populare**. Bucureşti, Editura Art, 2006. – P. 25.

[8] FOCHI Adrian. – **Datini şi eresuri populare de la sfârşitul secolului al XIX-lea: răspunsurile la chestionarele lui Nicolae Densuşianu**. Bucureşti, Editura Minerva, 1976. – P. 78.

[9] CIAUŞANU Gheorghe F. – **Superstiţiile poporului român în asemănare cu ale altor popoare vechi şi noi**. Ediţie critică, prefaţă şi indice tematic de I. Oprişan. Bucureşti, Editura Saeculum I. O., 2005. – P. 24.

[10] PAMFILE Tudor. – **Mitologia poporului român**. Ediţie îngrijită şi prefaţată de I. Oprişan. Bucureşti, Editura Vestala, 2006. – P. 151.

[11] CERNOVODEANU Paul, BINDER Paul. – **Cavalerii Apocalipsului**. **Calamităţile naturale din trecutul României (până la 1800)**. Bucureşti, Editura Silex, 1993. – P. 210.

[12] *Ibidem*, p. 210.

[13] *Ibidem*, p. 211.

[14] **Cronicile slavo-române din sec**. **XV-XVI, publicate de Ion Bogdan**. Ediţie îngrijită de P. P. Panaitescu. Bucureşti, Editura Academiei RPR, 1959. – P. 17.

[15] *Idem*, p. 30.

[16] *Idem*, p. 50.

[17] *Idem,* p. 63.

[18] *Idem,* p. 179.

[19] **Letopiseţul Ţării Moldovei**. Îngrijirea textelor, prefaţarea letopiseţelor, glosar şi indici de T. Celac. Chişinău, Hyperion, 1990. – P. 43.

[20] COSTIN Nicolae. – **Scrieri**. Vol. I. Ediţie îngrijită de S. Korolevschi. Chişinău, Editura Hyperion, 1990. – P. 141.

[21] CERNOVODEANU P., BINDER P. – *Op. cit.,* p. 211.

[22] **Letopiseţul Ţării Moldovei**..., p. 70.

[23] CERNOVODEANU P., BINDER P. – *Op. cit.,* p. 229-230.

[24] *Ibidem,* p. 212.

[25] *Ibidem,* p. 213-214.

[26] ŞTEFĂNESCU Grigore. – **Cutremurele de pământ în România în timp de 1391 de ani // Cutremure de pământ şi semne cereşti în istoria României**. Antologie de I. Oprişan. Bucureşti, Editura

Saeculum I. O., 2010. – P. 122.

[27] **Letopisețul Țării Moldovei...,** p. 302.

[28] CORFUS Ilie. – **Însemnări de demult**. Iași, Editura Junimea, 1975. – P. 240.

[29] *Ibidem*, p. 241.

[30] *Ibidem,* p. 7.

[31] *Ibidem*, p. 241.

[32] **Россия и освободительная борьба молдавского народа против османского ига (1769-1812)**. Под ред. Н. А. Мохова, Д. М. Драгнева. Кишинев, Штиинца, 1984. – С. 108.

[33] CORFUS I. – *Op. cit.,* p. 243.

[34] *Ibidem*, p. 244.

[35] MIHAIL Paul. – **Mărturii de spiritualitate românească din Basarabia**. Chișinău, Editura „Știința", 1993. – P. 167.

[36] ATANASIU I. – *Op. cit.*, p. 24.

[37] CORFUS I. – *Op. cit.,* p. 248.

[38] *Ibidem,* p. 248.

[39] *Ibidem,* p. 249.

[40] *Ibidem,* p. 251-252.

[41] *Ibidem,* p. 252.

[42] *Ibidem,* p. 320.

[43] *Ibidem,* p. 297, 313.

[44] *Ibidem,* p. 41.

[45] *Ibidem,* p. 307.

[46] *Ibidem,* p. 320. **Cutremure de pământ și semne cerești în istoria României...,** p. 130.

[47] CORFUS I. – *Op. cit.,* p. 289.

[48] **Cutremure de pământ și semne cerești în istoria României...,** p. 128-130.

[49] CORFUS I. – *Op. cit.,* p. 254.

[50] *Ibidem,* p. 90.

[51] ȘTEFĂNESCU Gr. – *Op. cit.,* p. 130.

[52] CORFUS I. – *Op. cit.,* p. 319.

[53] *Ibidem,* p. 36.

[54] *Ibidem,* p. 42.

[55] *Ibidem,* p. 45.

[56] MIHAIL P. – *Op. cit.,* p. 241.

[57] CORFUS I. – *Op. cit.,* p. 319.

[58] ȘTEFĂNESCU Gr. – *Op. cit.,* p. 133.

[59] *Ibidem,* p. 135.

[60] CORFUS I. – *Op. cit.,* p. 275.

[61] *Ibidem*, p. 278.

[62] ATANASIU I. – *Op. cit.,* p. 180.

[63] CIAUȘANU Gh. F. – *Op. cit.,* p. 25.

[64] **Cutremure de pământ și semne cerești în istoria României...,** p. 277.

[65] *Idem,* p. 291.

[66] *Idem,* p. 312.

[67] **Letopisețul Țării Moldovei...,** p. 26.

[68] **Apa trece, pietrele rămân**. **Proverbe românești**. Ediție îngrijită, prefață, glosar și indice de G. Munteanu. București, Editura pentru Literatură, 1966. – P. 227.

[69] Socrate Scolasticul, *Istoria bisericească*, IV. 3. Am citat ediția SOCRATES AND SOZOMENUS. **– Ecclesiastical Histories**. Revised by A. C. Zenos, Ch. D. Hartranft. // **A Select Library of the Nicene and Post-Nicene Fathers**. Vol. II. Edited by Ph. Schaff, H. Wace. New York, Editura Christian Literature Publishing Co., 1886.

[70] Teofan Mărturisitorul, *Cronografia* // ЧИЧУРОВ Игорь С. – **Византийские исторические сочинения**. Москва, Издательство Наука, 1980. – С. 49.

[71] Leon Diaconul, *Istoria*, 10. 9. Am citat ediția ЛЕВ ДИАКОН. – **История**. Перевод М. М. Копыленко. Москва, Издательство "Наука", 1988.

[72] ЛИХАЧЕВ Дмитрий Сергеевич. – **Культура Руси времени Андрея Рублева и Епифания Премудрого**. Москва-Ленинград, Изд. АН СССР, 1962. – С. 5.

[73] CIOBANU Ștefan. – **Istoria literaturii române vechi**. Chișinău, Editura Hyperion, 1992. – P. 37. MIHĂILĂ Gheorghe. – **Contribuții la istoria culturii și literaturii române vechi**. București, Editura Minerva, 1972. – P. 105-106.

[74] CORFUS I. – *Op. cit.,* p. 252.

[75] *Ibidem,* p. 255.

[76] *Ibidem,* p. 302.

[77] *Ibidem,* p. 317.

[78] *Ibidem,* p. 319.

[79] *Ibidem,* p. 289.

[80] CARTOJAN Nicolae. – **Cărțile populare în literatura românească**. Vol I. Ediție îngrijită de Al. Chiriacescu. București, Editura Enciclopedică Română, 1974. – P. 220.

[81] PAMFILE T. – *Op. cit.,* p. 157.

[82] CARTOJAN N. – *Op. cit.,* vol II, p. 25.

[83] CARTOJAN N. – *Op. cit.,* vol I, p. 231.

[84] *Ibidem,* p. 232.

[85] CORFUS I. – *Op. cit.,* p. 259.

[86] CARTOJAN N. – *Op. cit.,* vol I, p. 231.

[87] PAMFILE T. – *Op. cit.,* p. 160.

[88] *Ibidem,* p. 161.

[89] CERNOVODEANU P., BINDER P. – *Op. cit.,* p. 215.

[90] CORFUS I. – *Op. cit.,* p. 259.

[91] **Catalogus Codicum Astrologorum Graecorum**. **Codicum Parisinorum**. **Partem Quartam**. Descripsit P. Boudreaux. Tom VIII. Pars IV. Bruxellis, In Aedibus Mauritii Lamertin, 1921. – P. 4 et seq.

[92] Ptolemeu, *Tetrabiblos*, I. II. Aici și în continuare an citat ediția **Ptolemy's Tetrabiblos or Quadripartite: being four books of the influence of the stars**. Translated by J. M. Ashmand. London, Editura Davis and Dickson, 1822.

[93] Aristotel, *Meteorologice*, II. VII. 365a20-25. Pliniu cel Bătrân, *Istoria naturală*, II. 191. Aici și în continuare am citat edițiile: АРИСТОТЕЛЬ. – *Метеорологика.* Перевод Н. В. Брагинской. // АРИСТОТЕЛЬ. – **Сочинения в четырех томах**. Том 3. Москва, Издательство Мысль, 1981. PLINIVS CEL BĂTRÂN. – **Naturalis Historia**. **Enciclopedia cunoștințelor din Antichitate**. Vol I. Traducere de I. Costa, T. Dinu. Ediție îngrijită, prefață și note de I. Costa. Iași, Editura Polirom, 2001.

[94] Aristotel, *Meteorologice*, II. VIII. – P. 20-30.

[95] Ptolemeu, *Tetrabiblos*, II. I.

[96] ALPHEUS A. – **Were you born under a lucky star? A complete exposition of the science of astrology**. New York, Publishers Cupples & Leon, 1901. – P. 130-131.

[97] ОППЕНХЕЙМ А. Лео. – **Древняя Месопотамия (Портрет погибшей цивилизации)**. Перевод М. Н. Ботвинника. Москва, Издательство „Наука", 1980. – С. 230.

[98] ФРАНКФОРТ Генри, ФРАНКФОРТ Генри А., УИЛСОН Джон А., ЯКОБСЕН Торкильд. – **В преддверии философии**. **Духовные искания древнего человека**. Перевод Т. Н. Толстой. Москва, Издательство Наука, 1984. – С. 129, 131.

[99] CIAUȘANU Gh. F. – *Op. cit.,* p. 22.

[100] PAMFILE T. – *Op. cit.*, p. 131.

[101] NICULIȚĂ-VORONCA Elena. – **Datinele și credințele poporului român adunate și așezate în ordine mitologică**. Vol. I. Ediție îngrijită de V. Durnea. Iași, Editura Polirom, 1998. – P. 119.

[102] OLINESCU Marcel. – **Mitologie românească**. București, Editura 100+1 Gramar, 2004. – P. 40.

[103] PAMFILE T. – *Op. cit.*, p. 133.

[104] NICULIȚĂ-VORONCA E. – *Op. cit.*, vol. I, p. 119.

[105] *Ibidem,* p. 131.

[106] *Ibidem,* p. 133.
[107] *Ibidem,* p. 132.
[108] *Ibidem,* p. 133.
[109] OLINESCU M. – *Op. cit.,* p. 40. GOROVEI Artur. – **Folclor şi folcloristică**. Ediţie de S. Moraru. Chişinău, Editura Hyperion, 1990. – P. 20.
[110] PAMFILE T. – *Op. cit.*, p. 150.
[111] NICULIŢĂ-VORONCA E. – *Op. cit.*, vol. I, p. 119.
[112] PAMFILE T. – *Op. cit.*, p. 150.
[113] *Ibidem,* p. 132.
[114] *Proverbe* 2. 22. Aici şi în continuare am citat ediţia **Biblia sau Sfânta Scriptură**. Versiune diortosită după Septuaginta, redactată şi adnotată de B. V. Anania. Bucureşti, Editura Institutului Biblic şi de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, 2001.
[115] *Isaia* 24. 20.
[116] *Ieremia* 12. 4.
[117] CORFUS I. – *Op. cit.,* p. 275.
[118] *Ibidem,* p. 90.
[119] *Ibidem,* p. 45.
[120] *Ibidem,* p. 42.
[121] PAMFILE T. – *Op. cit.*, p. 409 şi urm.
[122] FOCHI A. – *Op. cit.,* p. 73. **Legendele românilor**. **I**. **Legendele cosmosului**. Ediţie îngrijită de T. Brill. Bucureşti, Editura „Grai şi suflet – Cultura naţională", 1994. – P. 227-228.
[123] FOCHI A. – *Op. cit.,* p. 75. NICULIŢĂ-VORONCA E. – *Op. cit.*, vol. I, p. 119. **Legendele românilor**. **I**. **Legendele cosmosului...,** p. 223.
[124] BÂRLEA Ovidiu. – **Folclorul românesc**. Vol. I. Bucureşti, Editura Minerva, 1981. – P. 83.
[125] **Legendele românilor**. **I**. **Legendele cosmosului...,** p. 222.
[126] *Ibidem,* p. 223.
[127] *Ibidem,* p. 224.
[128] CIAUŞANU Gh. F. – *Op. cit.,* p. 20.
[129] PAMFILE T. – *Op. cit.,* p. 148.
[130] BÂRLEA O. – *Op. cit.,* vol. I, p. 85.
[131] *Iezechiel* 3. 12. *Matei* 27. 51; 28. 2. *Faptele Apostolilor* 4. 31.
[132] *Isaia* 13. 13. *Ieremia* 10. 10; 23. 19; 51. 29.
[133] *Isaia* 29. 6; 30. 16.
[134] Filostorgiu, *Istoria bisericească,* XII. 10. Am citat ediţia **Epitome of the Ecclesiastical History of Philostorgius**. Translated by E. Walford. London, Editura Henry G. Bohn, 1855.
[135] Sf. Ioan Gură de Aur, *Despre Lazăr*, VI. 2 // **Полное Собрание Творений Святого Отца Нашего Иоанна Златоуста в двенадцати томах**. Том I. Свято-Успенская Почаевская Лавра, 2005. – С. 960.
[136] Sf. Ioan Gură de Aur, *După cutremur* // **Полное Собрание Творений...,** том II, с. 795.
[137] IVIREANUL Antim. – **Didahii**. Bucureşti-Chişinău, Litera Internaţional. – P. 151-158, 167-175.
[138] CIAUŞANU Gh. F. – *Op. cit.,* p. 21.
[139] PAMFILE T. – *Op. cit.,* p. 149. FOCHI A. – *Op. cit.,* p. 75. **Legendele românilor**. **I**. **Legendele cosmosului...,** p. 220.
[140] PAMFILE T. – *Op. cit.,* p. 149.
[141] *Proverbe* 1. 7.
[142] CORFUS I. – *Op. cit.,* p. 245.
[143] *Ibidem,* p. 251.
[144] *Ibidem,* p. 263.
[145] COSTIN N. – *Op. cit.,* vol. I, p. 406.
[146] CORFUS I. – *Op. cit.,* p. 45.
[147] PAMFILE T. – *Op. cit.,* p. 166.
[148] CORFUS I. – *Op. cit.,* p. 244.
[149] *Ibidem,* p. 251.

[150] *Ibidem,* p. 259.
[151] *Ibidem,* p. 302.
[152] *Ibidem,* p. 307.
[153] *Ibidem,* p. 36.
[154] *Ibidem,* p. 171.
[155] PAMFILE T. – *Op. cit.,* p. 151.
[156] CORFUS I. – *Op. cit.,* p. 42, 248. MIHAIL P. – *Op. cit.,* p. 166.
[157] ŞĂINEANU Lazăr. – **Dicţionar universal al limbii române**. Coordonator Al. Dobrescu. Chişinău, Editura „Litera," 1998. – P. 219.
[158] TEODORESCU G. Dem. – **Poezii populare române**. Vol. II. Ediţie critică, note şi tabel cronologic de G. Antofi. Bucureşti, Editura „Minerva", 1985. – P. 235.
[159] *Ibidem,* p. 271.
[160] TEODORESCU G. Dem. – *Op. cit.,* vol. III, p. 16.
[161] **Hronograf**. Transcriere în grafie latină de diaconul Gh. Băbuţ. Oradea, Editura „Pelerinul Român", 1992. – P. 23.
[162] *Idem,* p. 55.
[163] *Idem,* p. 243.
[164] SOPHOCLES E. A. – **Greek lexicon of the Roman and Byzantine periods**. New York, Editura Charles Scribner's Sons, 1900. – P. 982. LIDDELL Henry G., SCOTT Robert. – **A Greek-English lexicon**. VIIIth edition. New York, Chicago, Cincinnati, Editura American Book Company, 1897. – P. 1379.
[165] ELIADE Mircea. – **Eseuri**. Traducere M. Ivănescu, C. Ivănescu. Bucureşti, Editura ştiinţifică, 1991. – P. 219.
[166] *Apocalipsa* 6. 12; 11. 13, 19.
[167] **Legendele românilor**. **I**. **Legendele cosmosului...,** p. 229.
[168] PAMFILE T. – *Op. cit.,* p. 794.
[169] **Legendele românilor**. **I**. **Legendele cosmosului...,** p. 233.
[170] PAMFILE T. – *Op. cit.,* p. 794.
[171] *Ibidem,* p. 795.
[172] *Ibidem,* p. 799.
[173] NICULIŢĂ-VORONCA E. – *Op. cit.*, vol. II, p. 594-595.
[174] *Ibidem,* p. 591.
[175] SZÉKELY Maria Magdalena, GOROVEI Ştefan Sorin. – *„Semne şi minuni" pentru Ştefan Voievod. Note de mentalitate medievală* // **Studii şi Materiale de Istorie Medie**. 1998, Vol. XVI. – P. 60. PILAT Liviu. – *Mesianism şi escatologie în imaginarul epocii lui Ştefan cel Mare* // **Studii şi Materiale de Istorie Medie**. 2004, Vol. XXII. – P. 102. GOROVEI Ştefan Sorin. – *1473 – un an-cheie al domniei lui Ştefan cel Mare* // **Ştefan cel Mare şi Sfânt (1504-2002)**. **Portret în istorie**. Suceava, Editura Muşatinii, 2003. – P. 390-391.
[176] SZÉKELY M. M., GOROVEI Şt. S. – *„Semne şi minuni" pentru Ştefan Voievod...,* p. 51.
[177] **Crestomaţie de literatură română veche**. Vol. I. Coordonatori I. C. Chiţimia, S. Toma. Cluj-Napoca, Editura Dacia, 1984. – P. 222.
[178] CERNOVODEANU P., BINDER P. – *Op. cit.,* p. 210.
[179] *Ibidem,* p. 213.
[180] CORFUS I. – *Op. cit.,* p. 263.
[181] CERNOVODEANU P., BINDER P. – *Op. cit.,* p. 209.
[182] MIHAIL P. – *Op. cit.,* p. 241.
[183] CORFUS I. – *Op. cit.,* p. 278.
[184] *Ibidem,* p. 289.
[185] *Ibidem,* p. 292.
[186] *Ibidem,* p. 7.
[187] MIHAIL P. – *Op. cit.,* p. 165,166.
[188] *Ibidem,* p. 167.
[189] *Ibidem,* p. 173.

[190] *Ibidem,* p. 190.
[191] PAMFILE T. – *Op. cit.,* p. 132.
[192] DENSUȘIANU Nicolae. – **Dacia preistorică**. București, Editura Arhetip, 2002. – P. 7.
[193] HAȘDEU Bogdan Petriceicu. – **Soarele și Luna**. **Folclor tradițional în versuri**. Vol. 1. Ediție critică, prefață, note, comentarii, variante și indici de I. Oprișan. București, Editura Saeculum I. O, 2002. – P. 46.
[194] *Ibidem,* p. 53
[195] TEODORESCU G. Dem. – *Op. cit.,* vol. II, p. 215.
[196] TEODORESCU G. Dem. – *Op. cit.,* vol. III, p. 19.
[197] **Песни южных славян**. Вступительная статья, составление и примечания Ю. Смирнова. Москва, Издательство Художественная литература, 1976. – С. 9-10.
[198] TEODORESCU G. Dem. – *Op. cit.,* vol. I, p. 103.
[199] TEODORESCU G. Dem. – *Op. cit.,* vol. II, p. 237.
[200] DENSUȘIANU N. – *Op. cit.,* p. 1045.
[201] PAMFILE T. – *Op. cit.,* p. 149.
[202] **Noi umblăm și colindăm**. **Din poezia obiceiurilor de iarnă**. Selecție de E. Roșca. Chișinău, Editura „Editon", 1996. – P. 45.
[203] *Ibidem,* p. 82.
[204] CERNOVODEANU P., BINDER P. – *Op. cit.,* p. 208.
[205] **Cutremure de pământ și semne cerești în istoria României...,** p. 81, 91, 144.
[206] **Basme populare românești**. Alcătuitor Gr. Botezatu. Chișinău-București, Litera Int., 2008. – P. 8.
[207] TEODORESCU G. Dem. – *Op. cit.,* vol. II, p. 106.
[208] TEODORESCU G. Dem. – *Op. cit.,* vol. I, p. 265.
[209] PAMFILE T. – *Op. cit.,* p. 162.
[210] *Ibidem,* p. 151.
[211] CIAUȘANU Gh. F. – *Op. cit.,* p. 25.

WHEN THE EARTH MAKES AS IT WILL BE BATTLES. ARCHAIC INTERPRETATIONS OF SEISMIC PHENOMENA

Abstract

The paper examines the earthquakes and their perception in the Romanian space, viewed in the folk consciousness, as well as in the scholar one. The analysis is based on the medieval chronicles, on the anonymous notes written on the books, and on the popular texts. The earthquakes were perceived as a shaking of the natural order, predicting thus a social drama, which was frequently identified with the war. The earthquake marked an important moment in the universal order, and was destined to persuade humans to do penance and change their moral attitude. In this way, earthquakes were regenerating the entire world. In the Romanian traditional imagery, earthquakes were associated with epic heroes, divine characters and apocalyptical scenes.

Doctorand, Facultatea de Istorie și Filozofie,
Universitatea de Stat din Moldova

STRUCTURA INTENȚIONALĂ A IMAGINII DIAVOLULUI ÎN OPERA LUI ION CREANGĂ

Mircea PĂDURARU

Rezumat

Lucrarea se referă la un aspect specific din opera lui Ion Creangă, la fel de faimos, pe cât de neglijat care vizează legătura creației lui Creangă cu folclorul, centrându-se pe reprezentarea diavolului. Conform opiniei autorului acestui articol, imaginarea unui „obiect literar" este posibilă prin două modalități imaginative: pe cale analogică și etnologică.

Cea dintâi constă din asocierea liberă a ideii diavolului cu imaginile și reprezentările ce ilustrează într-un mod exemplar ideea răului, cea de-a doua – în imaginarea diavolului prin apelul la tradiția reprezentativă a unei comunități. Dat fiind faptul că Ion Creangă preia repertoriul poetic, urmând calea etnologică, de ce atâtea discuții în jurul operei sale? Răspunsul autorului privind problema reprezentării diavolului are probabil o pertinență mai largă care vizează caracterul „intențional" al imaginilor. Imaginea, preluată din folclor, poartă încărcătura sa intențională. Scriitorul, care vrea să valorifice din punct de vedere estetic o imagine folclorică, precum cea a diavolului, trebuie să stabilească o relație cu moștenirea intențională a imaginii vizate. Deci, din perspectiva prezentei analize, ingeniozitatea lui Ion Creangă trebuie găsită în felul în care el reușește să devieze de la proiectul intențional inițial al imaginii diavolului și să-i imprime o nouă orientare intențională. Modul de a atinge alterația intenției originale a imaginii diavolului, de asemenea, include violența pe care a folosit-o artistul pentru a se distanța de la modelul folcloric.

I. Introducere.
Explicitarea conceptelor de lucru și formularea mizei studiului

Raportată la schema tradițională a mimesisului aristotelian, imaginea diavolului nu are un *obiect* după care să fie „copiată". Prin comparație cu celelalte categorii de imagini, care evocă, de pildă, lucruri absente, dar existente, reprezentarea literară a diavolului ține să redea ceva *absent* și, totodată, *inexistent* – în raport cu realitatea extraliterară. Din acest punct de vedere, reprezentarea artistică a diavolului presupune un efort superior de imaginare. Într-un sens larg vorbind, proiecția sa în jocul operei se realizează, de regulă, prin apelul la două modalități imaginative:

1. *Via analogica* – adică prin asocierea diavolului cu alte imagini și acțiuni care, din perspectiva scriitorului, ilustrează la un nivel înalt de exemplaritate ideea de rău;
2. *Via ethnologica* – adică apelând la datele unui context cultural care își revendică deja o îndelungată experiență imaginară cu diavolul.

Prima modalitate de imaginare este caracterizată de libera și subiectiva selecție în mânuirea instrumentului analogiei, în toată complexitatea sa. A doua, care nu exclude analogia din repertoriul strategiilor sale (aceasta fiind, de altfel, o structură fundamentală a gândirii folclorice), se realizează în cadrul unui orizont cultural dat, orizont care se actualizează la nivelul libertăților poetice, sub forma unui set de

prescripții. Opțiunea *poetică,* pentru prima posibilitate, generează imagini „libere”, în vreme ce alegerea celeilalte căi de imaginare, întrucât trebuie să țină seama de un întreg context cultural, generează imagini „legate”. Departe de a se afla într-un raport de opoziție, cele două modalități de imaginare, înțelese în sensul cel mai larg, confirmă, la o scară diacronică mai mare, o vie relație de „colaborare”: toate elementele repertoriului de imagini *ethnologice* au fost cândva un produs orgolios și independent al gândirii analogice individuale[1]. Într-o perspectivă imediată însă, opțiunea pentru una din ele, ca strategie poetică nu poate fi evitată.

Alegerea de a reprezenta *dracul* prin apelul la experiența imaginară a unei comunități (însemnând un set de înfățișări ale diavolului, un set de acțiuni atribuite acestuia și un set de reacții care însumează răspunsul comunității la întâlnirea cu acesta), care ar părea o cale mai comodă, e cu atât mai riscantă cu cât comunitatea, în mijlocul căreia scrie artistul, este deținătoarea unui patrimoniu impresionant de mituri, basme, legende, povești, snoave etc., în centrul cărora se găsește chiar imaginea dracului. Riscul constă în capcana „epigonatului”: imaginea creată din același „aluat” intră în concurență cu imaginile similare, care sunt deconcertant de multe și, nu de puține ori, foarte interesante. De altfel, nu rare sunt situațiile în care așa-zisa „materie de prelucrat”, „sursa folclorică”, s-a dovedit a fi superioară din toate punctele de vedere „produsului artistic de inspirație folclorică”[2]. Riscul celeilalte modalități de imaginare, *via analogica,* stă chiar în ambiția ei: aceea de a imagina *ne-datul,* prin excelență, fără sprijinul unei tradiții reprezentative deja constituite.

Indiferent de calea aleasă, a relua pe cont propriu efortul imaginării diavolului rămâne un exercițiu artistic temerar.

În cazul lui Creangă, opțiunea pentru *via ethnologica* e clară. Însă, cel puțin, la nivelul discuției despre reprezentarea diavolului, reușita artistului e dată de buna gestionare a raportului dintre cele două modalități de imaginare *(via ethnologica* și *via analogica).* În termenii acestei tensiuni ne propunem să discutăm problematica reprezentării diavolului.

La nivelele actanțial, tipologic și chiar al schemei narative, Creangă nu aduce nimic nou, preluând totul *via etimologica*[3]. Contribuția sa însă se situează la un nivel discret al operei[4]: la nivelul *intenționării imaginilor*[5]. Fiecare imagine folclorică a diavolului își poartă propria moștenire intențională, care conține în formă încifrată modul în care comunitatea a înțeles și s-a raportat la această realitate imaginară. Dar tocmai la nivelul acestei „sarcini intenționale” se concentrează atenția scriitorului. Practic, strategia poetică a lui Creangă constă în *deturnarea* sau *coruperea proiectului intențional originar* al imaginii diavolului și în imprimarea unei alte orientări intenționale. De pildă – anticipând puțin – dacă imaginea diavolului purta o sarcină intențională *pedagogică*, Creangă îi imprimă o orientare intențională *estetică.* Oricum, intenția originară deturnată nu dispare din încărcătura intențională a imaginii. Efectul noii orientări intenționale e sesizat imediat de cititorul atent, grație chiar *ruinelor* vechii intenții. Se poate spune că deturnarea operată de Creangă, în planul intențional al imaginii folclorice a diavolului, produce un nou raport ierarhic: intenția veche trece în subordonarea intenției noi. Această coprezență ierarhică a intențiilor

permite cititorului (dar numai cunoscătorului culturii populare românești!) să evalueze violența coruperii intenției originare. *Imprimarea unui nou proiect intențional la nivelul imaginii folclorice a diavolului*, iată în ce constă, din perspectiva cercetării de față, „lovitura de maestru” a lui Creangă.

E posibil să constatăm – anticipăm iar – că aceea ce la început constituia aportul exclusiv al modalității imaginative *via ethnologica* să sfârșească, în urma deturnării proiectului intențional originar, prin a fi „tributul” modalității imaginative *via analogica.* Cum are loc această „corupere” a intenției originare din sânul imaginii diavolului? Prin intermediul *schemelor orientative,* în funcție de care este actualizată reprezentarea diavolului în conștiința cititorului. „Intenționarea” unei imagini se realizează textual, prin controlul strategiilor poetice, însă la această exigență, să zicem, *textuală,* în proces mai intră și un calcul, cu privire la datele unui anumit *orizont de așteptare.* Cu alte cuvinte, aproape tot ce vine împreună cu imaginea diavolului (deci modul în care aceasta vine, cât și datele *privirii* care o *vede*) intră în joc.

Înainte de a discuta trei cazuri de deturnare intențională (în *Dănilă Prepeleac, Povestea lui Stan Pățitul* și *Ivan Turbincă),* vom construi succint, *grosso modo,* caracterizarea a ceea ce constituie, în general, în basmele și legendele românești, *intenția fundamentală*, care însoțește imaginarea și imaginea diavolului.

II. Moștenirea intențională a imaginii folclorice a diavolului

Potrivit miturilor românești, dracul e colaboratorul lui Dumnezeu, întru facerea lumii și, deci, tot ce este în lume posedă, prin creație, și o latură demonică. „Statistic” vorbind, dracul și agenții săi sunt mai prezenți în lume decât forțele binelui. În ceea ce privește proiecția sa legendară, adică aceea în care el e pe pământ „în came și oase”, folclorul românesc posedă un mare număr de texte care-l prezintă într-o deconcertantă varietate de ipostaze. Această diversitate de demoni poate fi clasificată din varii perspective (în funcție de chipul pe care demonii îl iau, de locurile prin care necuratul obișnuiește să stea, de tipul de ispită cu care își întâmpină victimele[6] etc.), însă, din punctul de vedere a ceea ce provoacă necuratul în sufletul celui care îl întâlnește, experiența imaginară a românului cu *Ucigă-l toaca* se petrece în două registre: unul *optimist* (predominant, în care dracul e biruit, chiar și de cel mai prost dintre oameni) și altul *terifiant* (în care diavolul nu mai e prost, nu e învins întotdeauna și, chiar dacă e biruit în cele din urmă, aceasta se datorează intervenției divine sau apelului la gesturi sau formule magice Dincolo de opoziția [- terifiant] vs. [+ terifiant], românii își reprezintă diavolul în două regimuri imaginare: unul *diurn* și unul *nocturn.* Această împărțire, preluată din școala franceză[7], vizează distincția dintre diavolul absolut rău și dușman al omului (printr-o mișcare de gândire *diairetică,* de clară despărțire a apelor și, deci, polemică) și diavolul greu de: clasificat, care e *sinteză* ambiguă de favorabil și nefavorabil, de bun și rău, actualizând circumstanțial, adică succesiv, dar și simultan, trăsăturile: arhetipului din care provine: *Nefărtate* – care nu era cu totul rău și nici iremediabil împotriva omului și a cosmosului[8]. În fine, cea mai mare parte dintre aceste texte prezintă trăsăturile [+ optimism], indiferent de modulările *nocturn / diurn. Intenția fundamentală care stă la temelia acestor reprezentări este de*

a proiecta victoria binelui și a omului asupra răului și a fețelor sale proteiforme. Cu această intenție în spate se construiește intriga, se creează forțele opuse și se repartizează repertoriul de posibilități de acțiune fiecărei părți. Acestei intenții fundamentale, accentuat optimiste, i se subordonează două intenții: *etică* și *pedagogică*. Intenția etică se realizează, pe de o parte, prin „instrumentalizarea" imaginilor diavolului în așa fel încât ascultătorul să rețină morala că nu e bine *„să-și pună în cârd cu necuratul"*, în tot ce poate cuprinde această morală. În al doilea rând, imaginea diavolului este în așa fel orientată încât să susțină energic o tradiție comportamentală în raport cu răul: consfințirea unor gesturi cu valoare apotropaică sau a unor formule magice (sau creștine, dar utilizate magic). Dacă învățătura de dinainte era cuprinsă în formula *„nu e bine să-ți pui în cârd cu necuratul"*, de această dată morală este *„când te întâlnești cu necuratul e bine, sau chiar trebuie, să faci așa și nu altfel…"* Aceasta este direcția mare în care sunt orientate imaginile diavolului în folclorul românesc și, probabil, nu numai românesc. Este moștenirea intențională cu care se preia – *via etimologica* – orice imagine a diavolului. Viitoarea valorificare estetică trebuie, mai întâi, să stabilească un raport cu această zestre intențională.

III. Reorientarea imaginilor folclorice ale diavolului prin coruperea proiectului lor intențional originar

a. Dănilă Prepeleac

Majoritatea criticilor au văzut în *Dănilă Prepeleac* un text compus din două nuclee narative distincte: *Dănilă-negustorul prost* și *Dănilă-țăranul isteț care îl păcălește pe necuratul.* Al. Dima[9], de pildă, implicat într-un raționament ce urmărește demonstrarea folcloricității textului crengian, validează această opinie, susținând că acele două ipostaze ale lui *Dănilă* sunt aduse laolaltă în aceeași poveste nu prin tehnica motivării literare a înlănțuirii episoadelor, ci în virtutea principiului eminamente folcloric al *asociației prin contrast.* Fără să contestăm principiul de compoziție al textului, noi nu credem în ipoteza „rupturii" dintre cele două părți și nici în ideea că textul ar proiecta o dublă ipostază a lui *Dănilă Prepeleac.* Argumentele pe care le putem invoca în sprijinul ipotezei noastre privesc *atmosfera operei* și *atitudinea constantă a eroului.* Acestea sunt, totodată, elemente fundamentale în cadrul *schemei orientative,* care obiectivează condițiile de reprezentare a diavolului.

Atmosfera textului, în care urmează să fie introdus dracul, are o componentă carnavalescă. „Toate câte le făcea, le făcea pe dos"[10] – afirmă naratorul cu privire la eroul său, dând glas unei formule, care sintetizează logica acțiunilor lui Dănilă (și care este, potrivit lui M. Bahtin[11], și principiul fundamental al carnavalului). Eroul pornește la „iarmaroc" cu nepăsare, tocmai când era pe sfârșite. Faptul este cu totul împotriva obiceiului, dar „cine poate sta împotriva lui Dănilă Prepeleac? [...] El tuflește cușma pe cap, o îndeasă pe urechi și habar n-are: "Nici nu-i pasă de Năstasă; de Nichita nici atâta""[12], – frază definitorie pentru atitudinea generală a lui Dănilă.

Un aspect din faimoasa succesiune de schimburi păguboase ne face impresia că a scăpat cam ușor atenției criticii. Insistându-se pe evidentul schimb dezavantajos, s-a trecut cu vederea însăși cheia acțiunilor lui Dănilă Prepeleac: interpretarea lor

„pe dos"[13]. Din această perspectivă, spectacolul *motivărilor* negustoriilor interesează, motivări centrate pe ideea de delăsare, de comoditate: boii îi apar, deodată, greu de întreținut, carul devine, curând, dificil de urnit, capra nu stă locului, gâscanul face mult zgomot. Finalul inevitabil al acestor schimburi este „punga goală", care, prin comparație cu restul posesiunilor, nu mai pune nicio problemă. Totul pare a fi de dragul unei bonome delăsări. Nici un calcul economic nu precede schimburile, nicio intenție obștesc-pragmatică nu se află în joc. Totul e făcut cu o nepăsare demnă de marele leneș al lui Creangă, totul este în acord cu principiul „lumii pe dos".

Starea generală a lui Dănilă este *da capo al fine,* de erou amuzat, în permanență distrat și care evaluează toate lucrurile cu o măsură anormală. După ce ucide boii fratelui său, Dănilă nu poate rosti decât: „Ei, ei, acum ce-i de făcut? Eu cred că ce-i bine, nu-i rău [...]. Apoi dă din umeri și pornește..."[14] Narațiunea trece repede de la un motiv la altul. Ignorând datele realității imediate, eroul traduce imediat în faptă orice îi trece prin gând, până când se trezește în conflict cu Necuratul însuși. Acesta este cadrul în care își face apariția dracul. Cum am menționat deja, ipoteza noastră este că nici atmosfera operei, nici Dănilă nu se vor schimba pe parcursul narațiunii.

Prima probă a întrecerii cu dracul („căratul iepei în cârcă") este o imagine metaforică a întregului text, în care mai totul se petrece „pe dos". Dănilă, care încalecă iapa, face lucrurile corect, în raport cu ordinea lumii, dar, tot „pe dos", în raport cu regulile jocului. În felul acesta, va câștiga toate probele: cu iepurele, cu ursul, testul chiuitului, aruncarea buzduganului și proba blestemului. Cunoscătorul folclorului românesc va recunoaște prompt schema narativă, însă modul în care este prelucrată îi este străin. În această dialectică familiar/ nefamiliar stă miza artistică a textului. Toate probele capătă o importanță, *în sine,* în măsura în care participă la buna dispoziție a lui Dănilă. La aceasta adăugăm un fel de *trădare a orizontului teleologic,* element fundamental în varianta folclorică a basmului. În folclor lucrurile se îndreaptă spre o finalitate, fie un câștig, fie o morală. Aici însă, se cultivă dilatarea momentului, a fragmentului, ce conține „drăcovenia" amuzantă, și se amână sfârșitul. Din participarea energică a lui Dănilă la joc se constată o trecere în plan secund, nu numai a moralei folclorice, ci chiar a premiului pentru care, „oficial", Dănilă se luptă – burduful cu bani. Mai importante par a fi buna dispoziție și râsul.

Atragem atenția asupra unei strategii textuale mai puțin remarcate și care participă din plin la dialectica sus-amintită, în sensul coruperii modelului folcloric familiar, prin contrapunctarea sa cu un fapt nefamiliar: *defocalizarea* bruscă de pe un punct culminant care, în chip firesc, ar reține atenția, și refocalizarea pe un alt element, aflat la mare distanță logică și semantică de cel precedent. Un astfel de moment ar fi, de pildă, cel al chiuitului drăcesc, care produce un adevărat dezechilibru cosmic și care, teoretic, ar trebui să capteze întreaga atenție. Naratorul însă ne semnalează dezinteresul, plictiseala lui, Dănilă în fața înfricoșătorului spectacol, și grija lui pentru burduful cu bani. În general însă, judecând după energia cu care sunt relatate *drăcoveniile* și după intensitatea participării la ele, s-ar spune că pentru erou mai important decât burduful cu bani este râsul. Continua luare în derizoriu a dracului și dejucarea trucurilor sale par a sugera discret un fel de *subminare a adversarului*

ca adversar. De aici până la dizolvarea pe nesimțite a *conflictul însuși* și, totodată, a *opoziției* nu mai este decât un pas. Prin aceste elemente de sugestie, Creangă atacă nucleul dur al intenționalității din sânul imaginii diavolului. Nici un premiu nu mai pare a fi în joc, nici o morală comunitară nu mai e afirmată, niciun comportament-tip nu mai e susținut. Nu victoria asupra răului contează. Alterând termenii ecuației conflictului arhetipal bine-rău, întâlnirea cu dracul devine prilej pentru râs și voie bună – în coerența cadrului deja constituit și subordonat *principiului lumii pe dos.* Pălesc indicațiile textuale care atrag atenția asupra burdufului cu bani, sau cele precum „acum mai prinsese și Dănilă la minte", care ar încuraja ipoteza celor două ipostaze ale lui Dănilă, în fața energiei cu care *Dănilă* se amuză, pe toată durata întrecerii cu necuratul. Acestea sunt simple *supraviețuiri,* reminiscențe din sursa folclorică. În prim-plan se dezvoltă impunător „râsul sănătos", hazul carnavalesc lipsit de consecințe, iar diavolul, cum am spus, își părăsește rolul tradițional de oponent și devine simultan tovarăș de râs și obiect de haz.

Indice pentru instaurarea unei logici a gratuității și a deriziunii este și comentariul naratorial, în maniera „skaz", *da capo al fine,* ca reacție la efectul blestemului dracului asupra lui Dănilă: „Săracul Prepeleac! Se vede că i-a fost scris să plătească și păcatele iepei frățâne-său, ale caprei, ale gânsacului logodit și ale boilor uciși în pădure. Pesemne blăstămul gâștelor văduvite l-au ajuns, sărmanul! Doamne! Multe mai are de pătimit un pustnic adevărat când se depărtează de poftele lumești și se gândește la fapte bune!..."[15]

Povestea lui Stan Pățitul

După tipologia folclorică, *Chirică* e o sinteză de mai multe tipuri. E drac care, încălcând o regulă a iadului, devine inevitabil slujitorul omului. De asemenea, el actualizează, la nivelul narațiunii, un fel de scenariu din categoria pactului cu diavolul în care își asumă rolul demonic și, în fine, se comportă ca un demon protector al lui *Ipate.* Elementele „apocrife", introduse de Creangă și care tensionează textul, se află pe mai multe planuri. În primul rând, spre deosebire de cititorul care știe deja cine e Chirică, *Ipate* nu-i află decât la final identitatea. Această necunoaștere este creatoare de atmosferă. Atragem atenția asupra relației dialogice dintre adresările în cheie dubitativă diabolică ale lui *Ipate* către *Chirică* și natura sa reală[16]. Drăcoveniile lui *Chirică,* care trădează tipul „dracului deștept", au toate drept finalitate nu doar îmbogățirea stăpânului său, ci chiar *așezarea plenară în lume și în comunitate* a acestuia. Acest comportament al lui Chirică face din el, cel puțin pe durata tovărășiei cu Ipate, o figură mai degrabă angelică decât demonică.

Dincolo de imaginea memorabilă a legiunii de draci[17], care muncește energic la lucrul câmpului, și de „re-facerea femeii", *corectarea* ei, prin parodierea gestului divin[18], *Chirică* este proiectat într-o ipostază fraternă. Mai mult, în scena alegerii fetei de la horă este sugerată, cu finețe aproape, o inversare a rolurilor: *Ipate* e mai „drăcesc" decât *Chirică,* iar *Chirică* mai „duhovnicesc" decât *Ipate,* astfel încât acesta din urmă ajunge să îi spună demonului, cu privire la fetele de la horă: „Apoi, dă, măi Chirică, în ziua de azi, nu știu, zău, care a mai fi cu crucea-n sân, cum cauți tu..."[19]. Deși *Chirică* și ceilalți demoni ajutători sunt capabili să înspăimânte omul (pe feciorii boierului îi cuprinse

spaima la vederea *drăcoveniilor),* lui *Ipate* nu numai că demonul îi este favorabil, dar între ei se creează o relație ce depășește în afecțiune și reciprocă grijă relațiile umane obișnuite[20]. Omul se face frate cu dracul, *nu numai până ce trece puntea,* ajungând să regrete mult plecarea acestuia. De partea cealaltă, *Chirică,* deși are un *contract* cu omul, nu-l folosește împotriva acestuia, potrivit speciei din care face parte, ci, în solidaritate cu omul, revendică baba vrăjitoare, tip al „dracului de babă", a cărei carieră folclorică este bine cunoscutăAtacul la nivelul structurii intenționale a imaginii diavolului are drept finalitate, ca și în cazul anterior, anularea ipostazei malefice a diavolului. Însă lucrurile nu se opresc aici. Prin proiectarea sa într-o perspectivă fraternă, Creangă împinge lucrurile la limită, rezultând și aici o perspectivă „pe dos". *Ipate* (adică Stan Pățitul) nu se bucură că a scăpat de *Chirică,* ci regretă pierderea unui „frate". *Chirică* se comportă împotriva esenței sale, căci „restaurează femeia" și-l însoară pe *Ipate,* așezându-l, cum am spus, mai plenar în lume și-n comunitate. Tot *pe dos* este și curățarea pământului de ce e demonic: coasta de drac și baba vrăjitoare.

Ivan Turbincă

Cu *Ivan Turbincă* revenim într-un cadru de tip carnavalesc. Remarca Sfântului Petru, aflat la dreapta lui Dumnezeu, care-l sfătuiește pe *Atotputernicul* să fugă din calea soldatului rus bețiv, e de natură să indice din start o alterare a raporturilor de autoritate. De asemenea, replica lui Dumnezeu, potrivit căreia „cei ca el vor moșteni împărăția cerurilor"[21] (reacție parodică, intertext ireverențios, care – fără îndoială a făcut mare plăcere diaconului afurisit Creangă), semnalează că însuși Dumnezeu, principiul ordinii, e gata să intre în jocul lui Ivan. De altfel, mai târziu, Moartea se va plânge că Dumnezeu pare a fi dat în mintea copiilor, căci face pe placul lui Ivan, mai mult decât pe placul „fiului său preaiubit"[22].

Odată ce eroul se vede cu turbinca blagoslovită, lumea întreagă pare să fi intrat sub controlul său, iar Dumnezeu asistă, amuzat, la isprăvile lui Ivan. Soldatul rus are două experiențe cu demonii. Mai întîi, acesta interacționează cu demonii, care stăpânesc locurile pustii, iar apoi este „oaspete" în iad. *Drăcoveniile* ce i se întâmplă în cazul primei experiențe reproduc în chip destul de asemănător farsele din istoria copilului *Nică* și a tovarășilor lui de școală: „Dar, când să ațipească, deodată, se aud prin casă o mulțime de glasuri, care de care mai urâcioase: unele miorlăiau ca mâța, altele covițau ca porcul, unele orăcăiau ca broasca, altele mormăia-ca ursul, mă rog, fel de fel de glasuri schimonosite se auzeau, de nu se mai știa ce mama dracului să fie acolo!"[23] Nimic cu adevărat periculos, ci hârjoană inofensivă. Menționăm tot aici întâlnirea cu *Scaraoschi* însuși: „Când aproape de cântători, Scaraoschi, căpetenia dracilor, văzând că parte din slugile lui zăbovesc, pornește cu grăbire la locul știut să le caute. Și, ajungând într-o clipă, se vâră, știe el cum și pe unde, în odaie la Ivan și-i șterge o palmă prin somn, cât ce poate. Ivan atunci sare ars și-odată strigă"[24]. E interesant că *Ivan* se culcă cu capul pe turbinca *ticsită cu draci,* gest care sugerează o totală „domesticire" a misterioasei forțe demonice. Isprăvile dracilor constituie o parodiere a atmosferei de groază simțită de călătorul care adoarme într-o casă pustie, iar iritarea, dacă există aici, izvorăște din chiar lipsa conflictului autentic, din parodierea opoziției dramatice dintre bine și rău.

Cealaltă experiență a lui *Ivan* cu dracii se desfășoară în iad. Neavând nimic în comun cu descinderea infernală sau călătoria inițiatică, iadul se prezintă ca un loc de petrecere, o „cârciumă de vis" din care nu lipsește nimic: „Se uită dracii unii la alții, și văzând că nu-i chip de stat împotriva lui Ivan, încep a-i aduce care dincotro rachiu, tiutiun, lăutari și tot ce-i poftea lui Ivan sufletul. Umblau dracii în toate părțile, iute ca prâsnelul, și-i intrau lui Ivan în voie cu toate cele, căci se temeau de turbincă, ca de nu știu ce: poate mai rău decât de sfânta cruce [...]; și unde nu începe a chiui prin iad și a juca *horodinca* și *cazacinca,* luând și pe draci și pe drăcoaice la joc, cu nepus în masă; și în vârtejul cela răsturna tărăbi și toate cele în toate părțile"[25].

În fine, când Dumnezeu reia lumea în stăpânire, *Ivan* cade într-o mare tristețe. Regretând că s-a supus voii divine și fiind sugerată discret și părerea de rău că nu l-a băgat pe Dumnezeu însuși în turbincă, Ivan operează o inversare a datelor tradiționale despre rai și iad. Iadul e un loc al bucuriei și al manifestării energice a vieții, raiul e un loc pustiu și plictisitor: „Rai mi-a trebuit mie la vremea asta? Ia, așa pățești dacă te strici cu dracul! [...] Mai mare pedeapsă decât asta, nici că se mai poate! Votchi nu-i, tabacioc nu-i, lăutari nu-s, guleaiu nu-i, nimica nu-i"[26]. Aceasta, desigur, dinamitează cu totul opoziția obștească bine-rău. Termenii se inversează: iadul este investit pozitiv, iar raiul negativ. E în acest mod de proiectare a lumii și a dracului poate distanța cea mai mare față de modelul folcloric tradițional, căci are drept țintă nu doar alterarea unor raporturi, ci răsturnarea tuturor legilor lumii.

IV. Concluzii

Am văzut că modalitatea imaginativă *via ethnologica* este completată de *via analogica,* de complexul de asociații și analogii „libere", care imprimă imaginii diavolului o orientare potrivită cu o concepție estetizantă a artistului Ion Creangă. Mai mult, tradiția reprezentativă dată de modelul folcloric este la Creangă – s-a văzut încă o dată – sistematic alterată. *Alterarea,* cum observam la începutul discuției, nu anihilează urmele modelului-sursă, însă, în mod clar, îi imprimă o altă orientare. Putem spune acum că dacă intenția fundamentală din spatele imaginii folclorice a diavolului era *etică* și *pedagogică,* la Creangă devine eminamente estetică, deși nu fără unele accente iconoclaste, dar puse și acestea tot în slujba râsului. Cultivarea gratuității hazlii, amuzante, anularea distincțiilor consacrate bine-rău, dizolvarea conflictelor arhetipale în pseudo-conflicte, mutarea bruscă a centrelor de interes, în ordine narativă, și desființarea opoziției reale constituie subminarea, aproape integrală, a datelor pe care se sprijină intenția folclorică ce stă la baza reprezentării diavolului.

Note și referințe bibliografice

[1] A se vedea CARAMAN Petru. – *Contribuție la cronologizarea și geneza baladei populare la români* // **Studii de folclor**. I. Ediție îngrijită de SĂVULESCU Viorica, studiu introductiv și tabel cronologic de DATCU Iordan, București, Editura Minerva, 1987. – P. 35-159.

[2] A se vedea, de pildă, cazul motivului jertfei zidirii. Cu excepția *Meșterului Manole,* de Lucian Blaga, mai toate încercările de valorificare a motivului reprezintă ratări estetice.

[3] A se vedea studiul lui BÂRLEA Ovidiu. – **Poveștile lui Creangă**. *Editura pentru Literatură*, București, 1967.

[4] Fapt remarcat și de Tudor Vianu: „întocmai ca artiștii Bizanțului, pictori de icoane, fresce sau mozaicuri, Creangă lucrează în forme și cu mijloace prestabilite, păzite de tradiții, încât originalitatea lui se introduce pe o cale oarecum subreptice, pe care numai cunoscătorul o surprinde...", în **Ion Creangă** comentat de Tudor Vianu. Antologie, prefață, tabel cronologic și bibliografie de Ciopraga Constantin. București, Editura Eminescu, 1977. – P. 108.

[5] Folosind un limbaj iserian, vom spune că *actul lecturii* declanșează în mintea cititorului *reprezentări* și că aceste reprezentări au caracter imagistic. Insă actul imaginării unui obiect literar ține seama de un set de prescripții *{scheme orientative,* în expresia lui Wolfgang Iser), identificabile la nivelul textului operei: aflându-se în text, trebuie puse în seama autorului și considerate strategii care obiectivează intenția scriitorului. Ansamblul de prescripții sau *scheme orientative* care stabilesc condițiile de reprezentare a *obiectului de imaginat,* constituie, din punctul nostru de vedere, sarcina intențională a imaginii. A se vedea WOLFGANG Iser, **Actul lecturii**. Traducere din limba germană, note și prefață de Romanița Constantinescu, Pitești, Editura Paralela 45, 2006. – P. 297-329. Subliniem faptul că folosirea termenului „intenție", în acest context, nu are nimic de-a face cu unilateralitatea implicată în folosirea vocabulei de către adepții hermeneuticii romantice de tip Schleiermacher.

[6] Vezi PASCU G. – *Numele dracului în românește* // **Viața Românească**. Nr. 4, 5, 6, Iași, 1910.

[7] DURAND Gilbert. – **Structurile antropologice ale imaginarului**. Traducere de Aderca Marcel, *Editura Univers Enciclopedic*, București, 2000.

[8] Am mai tratat aceasta chestiune și în PĂDURARU Mircea. – *Schiță pentru o istorie a ideii de diavol în mentalul românesc* // **Anuarul Muzeului Etnografic al Moldovei**. Vol. VIII, 2008. – P. 153-168.

[9] În Creangă Ion comentat de Tudor Vianu. – P. 93-105.

[10] CREANGĂ Ion. – **Povestiri, povești, amintiri**. Editura Junimea, Iași, 1983. – P. 64. Toate citatele din operele Iui Ion Creangă vor fi luate din prezenta ediție.

[11] BAHTIN Mihail. – **Francois Rabelais și cultura populară în Evul Mediu și în Renaștere**. Traducere de S. Recevschi. *Editura Univers*, București, 1974. – P. 16.

[12] CREANGĂ Ion. – *Op. cit.,* p. 65.

[13] Faptul nu i-a scăpat lui Vasile Lovinescu, dar cazul său este, după cum se știe, singular în critica literară românească. Vezi **Creangă și Creanga de aur**. *Editura Cartea Românească*, București, 1989. – P. 121-149.

[14] CREANGĂ Ion. – *Op. cit.,* p. 69.

[15] *Ibidem,* p. 75.

[16] „Nu cumva ești botezat de sfântul Chirică Șchiopul, care ține dracii de păr?" sau „Al dracului băiet! Parcă ești Cel-de-pe-comoară, măi..." ș.a. (*Ibidem*, p. 92).

[17] „Chirică adună toată drăcimea și-o pune la lucru pe câmp. Unii secerau, alții făceau clăi și suflau ca să se usuce, alții cărau, alții durau girezi, mă rog, claca dracului era!" (*Ibidem*, p. 96).

[18] „Atunci Ipate odată mi ți-o înșfacă de cozi, o trântește la pământ ș-o ține bine. Iar Chirică începe a-i număra coastele din stânga, zicând: una, două, trei și, când la a patra, pune dalta, trântește cu ciocanul, o apucă cu cleștele ș-o dă afară. Apoi așează pielea la loc, pune el ce pune pe rană, și pe loc se tămăduiește. După aceasta zice: – Stăpâne, ia, de-acum ai femeie cumsecade" (*Ibidem*, p. 102).

[19] *Ibidem,* p. 98.

[20] „Ipate [...] era mâhnit pentru pierderea lui Chirică, care era bunătate de băiet și nu știa unde l-ar găsi, ca să-i mulțămească pentru atâtea binefaceri ce primise de la dânsul" *(Ibidem,* p. 103).

[21] *Ibidem,* p. 164.

[22] *Ibidem,* p. 165.

[23] *Ibidem,* p. 157.

[24] *Ibidem.*

[25] *Ibidem,* p. 160.

[26] *Ibidem,* p. 164.

THE INTENTIONAL STRUCTURE OF THE IMAGE OF DEVIL IN THE WORKS OF ION CREANGA

Abstract

The paper entitled „The Intentional Structure of the Image of the Devil in Creanga's Works" refers to an aspect specific to the Creanga's works, both famous and neglected: that is the question conceming Creanga's relation to folklore, focusing on the representation of the devil. According to the author of this paper, imagining a "literary object" of the devil's type is possible by means of two imaginative modalities: „via analogica" and „via ethnologica".

The former consists in the free association of the idea of the devil with images and representations illustrating in an exemplary way the idea of the evil, the latter consists in imagining the devii by the appeal to the representative tradition of a community. Given than Ion Creanga takes over the poietic repertoire following the „via ethnologica", why so many discussions around his works? The author's answer referring to the matter of the representation of the devii but which probably has a wider pertinence concems the „intentional" character of the images. The image, taken over from the folklore, carries its intentional load. The writer that wants to valorize esthetically a folkloric image such as the one of the devil, must first establish a relation with the intentional inheritance of the concemed image. Thus, from the perspective of present analysis, Ceranga's ingeniosity is to be found in the way he manages to deviate the inițial intentional project of the image of the devil and impress it a new intentional orientation. The way of achieving the alteration of the original intention of the devil's image also includes the violence the artist used to distance himself from the folkloric pattern.

Conf. univ., Universitatea "A.I. Cuza", Iași

COMUNISM ȘI ETNIE. EXPERIENȚELE UNEI MINORITĂȚI ÎN ANII '50 AI SECOLULUI XX

Sânziana PREDA

Rezumat

Comunitatea cehă din Clisura Dunării, parte a localităților izolate, montane, greu accesibile, a suferit într-o măsură mai mică din cauza rigorilor politicii agrare a perioadei comuniste. Aici nu s-a aplicat colectivizarea, dar a fost experimentată asocierea agricolă. Cotele de dezvoltare ale acesteia au lovit ani de zile eforturile mari ale țăranilor, pe care le-au depus pentru obținerea roadelor, exploatând unele terenuri cu o productivitate și fertilitate scăzută. Pe de altă parte, relativa bunăstare a unora dintre săteni a atras reacția regimului, care a pedepsit și cea mai mică deviere de la linia trasată de către Partidul Muncitoresc Român. Țăranul ceh, având în minte exemplul strămoșilor, care au depus perpetuu eforturi pentru a evolua și a-și construi viața pornind de la zero, s-a simțit acum obligat să renunțe la această luptă, în schimbul libertății proprii. Țăranii care aveau economii moderate (bani și rezerve alimentare) au fost primii care urmau să fie deportați. În unele cazuri, intervenția unor rude, a unor prieteni, integrați în „sistem", a fost providențială.

La 23 martie 1945 noul cabinet Petru Groza, impus de către Moscova, decreta o reformă agrară gândită nu a rezolva, cu adevărat, problema țărănimii, ci, după expresia lui Florin Constantiniu, un „dar otrăvit[1], menit să pregătească terenul în perspectiva inițierii proiectului de colectivizare, proiect care nu doar a secondat fenomenul de industrializare, ci a marcat și „un aspect fundamental al formării partidului-stat în România"[2]. Aplicarea modelului sovietic urma să se finalizeze catastrofal pentru spațiul rural autohton, unde valoarea fundamentală a sistemului de existență era reprezentată de posesia pământului. Prăbușirea guvernării ceaușiste va da la iveală numeroase dovezi ale opoziției țăranilor *vis-à-vis* de măsurile de constrângere impuse de conducerea comunistă: gospodăria agricolă colectivă nu va ajunge niciodată să constituie un real mod de a fi al țăranului, ci „job"-ul unde era obligatoriu convocat, locul de unde putea să-și „completeze" venitul și de pe urma căruia, după 1989, va obține o pensie mizeră, insuficientă pentru a duce un trai la limita decenței.

Culorile fruste ale acestui tablou au fost atenuate, în cazul comunităților pemilor cehi („pem" – denumirea populară a cehilor din Banat, originari din Boemia, aflată în vestul Cehiei. Denumirea a derivat de la cuvântul „boem", adică locuitor al Boemiei), din Clisura Dunării. Localități montane[3], aflate la distanță de drumurile principale, acestea au suferit într-o măsură mai mică rigorile politicii agrare ale perioadei. Nu a existat aici colectivizare, însă a fost experimentată întovărășirea, iar cotele au grevat ani la rând eforturile țăranilor de a obține foloase prin exploatarea unor terenuri de redusă productivitate. Pe de altă parte, relativa bunăstare a unora dintre țăranii cehi a atras reacția unui regim care taxa cea mai mică abatere de la linia pe care proaspătul înființat Partid Muncitoresc Român[4] o trasase. Inaugurate la conferința națională din toamna lui 1945, principiile „stalinismului economic"[5] s-au tradus, în domeniul

agriculturii, prin demararea procesului de colectivizare, impunerea cotelor de stat şi a întovărăşirilor, dovedindu-se o prefigurare a dezastrului care a urmat.

Marea istorie, cu frământările perioadei de atunci, nu avea să excludă nici mica enclavă a pemilor. Precum Transilvania şi Dobrogea, Banatul reprezenta, prin particularităţile date de coexistenţa atâtor etnii, o prioritate în ansamblul eforturilor comuniste de a implementa colectivizarea[6]. Existau specificităţi etnice, de constituire a localităţilor, altele legate de peisajul fizico-geografic, densitatea populaţiei etc., toate acestea luate în calcul de către autorităţi, spre a asigura reuşita transformării socialiste a agriculturii. În aşezările pemilor, asemănător cu situaţia tuturor satelor ţării, schimbările politice aşezau, faţă în faţă, două mentalităţi, două sisteme de valori diametral opuse. Ţăranul ceh, cu perpetuul exemplu în minte al eforturilor strămoşilor de a se ridica, de a-şi înjgheba o existenţă, plecând de la aproape nimic[7], se vedea acum obligat a-şi ceda truda în schimbul propriei libertăţi. Cotele – impuse din necesitatea rezolvării unor pretenţii emise de Uniunea Sovietică, cuprinse în Convenţia de Armistiţiu[8] – funcţionau drept instrument de coerciţie asupra lumii ţărăneşti, care beneficia de rezultatele muncii ei, numai după vânzarea unei părţi din produse către stat[9], la preţurile stabilite de acesta. Prin decretul nr. 112/ 29 iunie 1948 se instituia „Comisiunea de Stat pentru colectarea cerealelor”[10], ceea ce s-a tradus şi prin supravegherea procesului de recoltare, spre a se împiedica intenţiile ţăranilor de a sustrage din grâne, ducându-le în propria gospodărie[11]. Paza era exercitată de către „*mai marii*”, „*reprezentanţii satului*”; ei „*erau cei care trebuiau să asiste la treierat*”, calculând pentru fiecare cap de familie „*cât a treierat, ce cantitate*” a obţinut, spre a socoti apoi partea care însemna cuantumul cotei. „*Numărau câţi «mandel» – mandel înseamnă unitate de măsură care are 15 snopi, să zicem, 15… nu ştiu din 15 snopi câte kilograme de grâu ar veni – şi se calcula cât a treierat… din aceea… ducea la Buşman* (în apropierea satului, n.n.) *ca şi cotă*”[12]. Ca în orice guvernare totalitară însă, sistemul „PCR” – tradus în folclorul popular drept „pile, cunoştinţe, relaţii” – îi desemna pe unii ca fiind mai egali decât ceilalţi: „*ei, dacă se avea bine, nu?... ca oriunde… hai să zicem pile, dacă se avea bine, era neam cu acel reprezentant, el îi scria mai puţin şi, desigur, trimitea ca şi cotă mai puţin*”[13].

Cu toată strictеţea supravegherii, sătenii au încercat să-şi pună la adăpost, măcar parţial, rezultatele muncii. Interogarea memoriei copilăriei marcate de abuzurile comuniştilor reţine, printre altele, eforturi de a păstra diverse bunuri şi inventar animal din gospodărie. „*Am ţinut oi, când o venit că să le scriem, umblau prin sat, am lăsat câte una, două, în grajd sau unde le-am ţinut, şi restu’ am băgat în beci; le-am dat de mâncare, am stat cu ele odată acolo, n-am avut ce să le mai dau. Am avut eştia, gogoşi făcuţi, c-o fost, şi le-am dat şi gogoşii ăia, ca să nu zbiară acolo, să nu ne prindă cu ei*”[14]. Rememorarea neajunsurilor marchează dezaprobarea unei perioade de „tristă amintire”, regretată, crede naratoarea, în mod surprinzător, constatăm noi, de către „*lume*”. Ea, lumea, „*nu-i mulţumită: zice că atunci o fost bun! Da’ umblam de-aicea pân’ la Iablaniţa pe jos, cu brenta din aia, cu smântâna, şi de-acolo la Orşova, şi pe un litru de smântână am luat un kilogram de zahăr. Acum dacă dai un litru de smântână, îţi iai două-trei kilograme de zahăr*”. Pentru interlocutoare, care crede cu

tărie în justeţea percepţiei sale, amintirile vieţii de zi cu zi, cu greutăţile ei, inerente într-un loc izolat, sunt mai pregnante decât evaluarea generală a unei epoci, decât garanţia oferită de un acoperiş deasupra capului ori stabilitatea unui loc de muncă, elemente suficient de însemnate încât să fi ghidat opinia „lumii”.

Până la certitudinile pe care regimul comunist le-a asigurat într-o perioadă a sa, comunitatea pemilor avea să se supună directivelor menite, în ultimă instanţă, a schiţa profilul unui om de tip nou şi, în consecinţă, a unei noi istorii. Pentru mai mulţi ani, fără a protesta violent, cum s-a întâmplat în alte locuri din ţară, cele şase sate au suportat jaful legitimat instituţional, spre a cărui viabilă funcţionare se stabilise un calendar, în funcţie de localitate. De pildă, un „Plan de muncă”, ce urmărea verificarea predării cotelor de lapte şi carne[15], dispunea ca respectiva acţiune să aibă loc între 26-29 august (1952) pentru Gârnic, iar la Bigăr, între 23-28 ale aceleiaşi luni. 10 ani mai târziu le regăsim pe ambele drept „centru mobil de recepţionare” în cadrul unei situaţii privind „comunele şi satele care predau lâna la centrul de recepţionare”[16].

Într-un stat în care „marile realizări” din industrie încă nu se întrevedeau la orizont, iar nevoia de capital se dovedea stringentă, naţionalizarea şi colectivizarea au reprezentat soluţiile identificate de comunişti pentru obţinerea de capital[17]. Prin urmare, locuitorii din mediul rural s-au văzut obligaţi să-şi intensifice activitatea de producţie, eforturile în direcţia asigurării propriei întreţineri fiind acum dublate de cele pentru realizarea cotelor. Amintirea poveştilor familiale generează enunţuri asupra condiţiei unui segment însemnat din societatea autohtonă. „*Înainte am auzit pe tata că duceau multă cotă; rămâneau ei, trebuiau să cumpără după-aia. I-o obligat să dă. Ei obligă ţăranu’, da ţăranu-i tot călcat!*”[18]. Munca dificilă, depusă în gospodărie şi la câmp, spre a face faţă dărilor impuse de stat, constituie imaginea recurentă în discursul ţăranilor cehi. În opoziţie cu „*traiu’ bun*”[19] din perioada post-revoluţionară, viaţa dificilă din aceste sate de munte a marcat profund memoria colectivităţii, datoare, precum toate celelalte, să-şi achite contribuţia la realizarea deziderateloг grandioase plănuite de conducerea de la Bucureşti. „*Am lucrat la câmp, mult, mult, am semănat grâu, ovăz, am ţinut vaci, porci, tot am ţinut şi ne-o trebuit să semănăm… şi am trebuit să dăm cota: uiom [uium], din ce am treierat, am dat câte 200-300 de kile… vara am trebuit să dăm la stat… şi am trebuit să dăm, am cărat la Buşman jos, cu coşira, cu căruţa şi de acolo s-o dus cu trenu’ jos*”[20]. Travaliul era sporit din cauza pământului puţin şi neproductiv, loturi pietroase, situate, cel mai adesea, la distanţă de vatra satului.

Cota era predată la un preţ stabilit de Guvern, fără să se ţină seama că recoltele intrau sub incidenţa unor factori precum clima, tipul de sol şi alţi parametri pe care ţăranii nu aveau cum să-i controleze; în astfel de circumstanţe, nu le rămânea decât plata unei diferenţe. Preoţii comunităţii, lipsiţi de un lot propriu pe care să îl exploateze, erau obligaţi să înainteze o contribuţie în produse: „*…anual, un porc, cel puţin două găini, 40-50 de ouă, vreo 3 kilograme de fasole şi ştiu eu ce. Da’ porcul nu i-am dat, am spus: eu îmi cumpăr porcul şi n-am cu ce să-l cresc, dar restul am predat şi a fost cel mai dureros pentru mine. Abia am predat cele două găini şi-am primit, în valoarea asta (la cursul actual, n.n.), 2 lei, şi imediat au venit angajaţii comunişti de-acolo şi şi-au cumpărat găinile mele, pe-aceşti bani ce mi-au dat mie, adică de pomană am dat eu şi*

de pomană au cumpărat ei”[21]. Ironia recuperează povestitorul din cenuşiul trecutului, faţă de care există încă o limitată detaşare. Indiferent de statutul social, nimeni nu era scutit de prezentarea la *Consiliul Popular*, unde „consimţeai” la încheierea unui contract cu statul, o formă rafinată de deposedare, prin care ţăranii se alegeau cu multă sudoare şi compensaţii simbolice: „*trebuie să contractezi asta şi asta, şi asta. Bine, au fost alţii care au dat tăuraşi şi vite, şi porci, dacă aveau*”[22].

Chiar dacă jumătate din recoltă lua alt drum decât cel al hambarului propriu, unele păreri nu vădesc atâta înverşunare *vis-à-vis* de acest capitol de istorie recentă. Istoria nu înseamnă amendarea unui trecut care oricum nu mai poate fi corectat, ci conştientizarea unei situaţii privilegiate, prin punerea ei în balanţă cu starea de degringoladă pe care agricultura ţării o cunoştea în anii transformărilor comandate politic. Nostalgici, precum mai toţi cei de vârstă înaintată, bătrânii din comunitate sesizează şi faţa mai puţin întunecată a regimului. „*În timpul comunismului a fost bine*”[23]; „*Ei, de la început o fost bine, să ştiţi… cine-o lucrat, ştiţi, cine-o fost angajat a primit cartela şi pe cartelă a căpătat făina, zahărul, pe jumătate preţ, nu?*”[24]. După crunta sărăcie pe care o lăsase în urmă conflagraţia mondială, resursele, reduse cantitativ, dar stabile, asigurate de către stat, deschideau calea speranţei într-un viitor mai puţin întunecat. Treptat au apărut şi locuri de muncă în imediata vecinătate a comunităţii, la mină, în exploatarea forestieră, astfel că un număr de familii se putea baza pe un venit sigur, pe lângă producţia obţinută de pe pământul propriu. Este o comparaţie ce nu are drept termen de raportare situaţia de după căderea comunismului, ci aceea postbelică, când sărăcia a împins sătenii să emigreze în Cehoslovacia (în baza unui protocol încheiat cu România în vara lui 1946) sau să îşi caute slujbe în centrele urbane ale regiunii.

Transformările de amploare, care au marcat agricultura acelor ani zbuciumaţi s-au întipărit şi în memoria celor, care atunci se aflau la o vârstă fragedă. Chiar dacă ei nu au cunoscut în chip nemijlocit debutul epocii, impresiilor copilăriei li s-au adăugat istoriile împărtăşite în familie, informaţiile receptate mai apoi din diverse materiale scrise, ori din anturaj. „Putem depinde de impresiile pe care ni le-au provocat fie unele evenimente, fie atitudinea părinţilor noştri faţă de evenimente care mai târziu vor avea semnificaţie istorică”[25] şi putem, ulterior, când înţelegem faptele într-o altă lumină, să le conferim o perspectivă diferită: „*(…) la noi nu a fost nicio formă de colectivizare sau altă formă organizată, fiecare a fost cu… (Pământul lui?) – Sigur, cu pământul lui (Ceea ce a fost un câştig, nu?) – Da, un lucru bun, da, noi, moţii, la fel, în Ţara Moţilor. În general, zonele de munte nu puteau fi colectivizate şi atunci erau…*”[26]. Discursul interlocutorului reflectă o viziune de ansamblu a fenomenului, cunoaşterea unui caz similar, precum şi a unor aspecte formale ale sistemului cotelor. Nu în cele din urmă, informatorul realizează o evaluare a epocii, având în vedere situaţia întregii ţări. „*(A frânat comunismul dezvoltarea satelor de pemi?) – Acum, din punctul meu de vedere, eu, deci în Bigăr, nu ştiu cât de mult a influenţat, datorită faptului că aici proprietăţile nu au fost fărâmate, omul putea să se dezvolte cum vroia el. Nu ştiu cât de mult comunismul a făcut rău în Bigăr, dar… în ţară, sigur a făcut*”[27].

Impunerea şi colectarea taxelor agricole reprezintă, în varianta sătenilor, soluţia

găsită de comunişti spre a obliga la contribuţie acele aşezări unde proiectul colectivizării a eşuat. „*La Bigăr n-a fost colectiv, că nu se poate ara cu tractorul, că-s locurile mici şi pietros şi… unde e câmpie mai mare se poate ara, da’ la noi nu sînt, numa’ cu vitele*”[28]. Stabilite în funcţie de pământul de care ţăranul dispunea, cotele condiţionau primirea produselor de primă necesitate (pâine, zahăr, făină etc.). Totodată, din recuzita acestui „arsenal de sărăcie şi mizerie”[29], nu lipseau numeroasele contracte încheiate cu statul, de pildă, de către producătorii de lapte din zonă; într-o perioadă în care aproape nu exista familie în satele ceheşti din Clisură care să nu deţină cel puţin o vacă sau două, laptele (alături de produsele derivate) şi cele ce îl produceau făceau obiectul impozitului agricol. „*Şi brânză trebuia, care am avut vaci. Eu am avut, nu ştiu dacă nu am şi acum carnetul ăla de predare cota; eu cam am avut până la 20 de kilograme de brânză să dau anual*”[30].

În procesul de subminare a clasei ţărăneşti, aplicării cotelor i s-a juxtapus obiectivul distrugerii categoriei de mari proprietari: cei cu stare materială erau primii vizaţi spre deportare. În unele cazuri, intervenţia unor rude, a unor prieteni integraţi în „sistem” se dovedea providenţială. „*Când am avut separator, separatoru’ care alege smântâna din lapte, era gata să mă pună, să mă facă chiabur, ştiţi, cum o fost atunşea. Da’ am scăpat, că am avut un verişor, care era la partid şi mi-o dat apărare. Alţii m-o fi rădicat, ca să mă ducă la Bărăgan, cum duşeau atunşea pe ăi câta mai avuţi, mai bogaţi*”[31]. Deţinător al unei mori cunoscute în toată regiunea[32], socrul interlocutorului va fi salvat de o ameninţare similară prin ajutorul aceluiaşi providenţial verişor, mai apoi, însă, i se va fixa domiciliul forţat în Şumiţa, venitul morii (*uiumu’*), în cea mai mare parte, luând calea depozitelor de stat.

Cei (mai) înstăriţi nu riscau doar un „tribut” mai consistent, ci chiar pierderea avutului, şi, mai grav, a libertăţii. La Bigăr, învăţătorul Josef Mleziva îşi aminteşte istoria propriului său bunic, unul din candidaţii la dislocare, socotit „chiabur”, din pricină că deţinea „*pământ mult*”, „*să fie cam 10 hectare*”[33]. În opinia sa, au existat, în sat, doar două nume, consemnate pe lista neagră a celor care urmau să fie strămutaţi din locul de baştină: bunicul său, Ludovic Schneider, şi Petru Schneider. Cel dintâi relatase nepotului povestea denunţului prin care a fost etichetat duşman al regimului, de către un consătean, Iosif Pop[34], „*care mai târziu a devenit secretar de partid… nu ştiu dacă era informator sau ce-o fi fost…, dar când s-a cerut lui să spună numele bogătaşilor cărora trebuia să li se ia [pământul] şi să fie deportaţi, aceste două nume le-a dat*”[35]. Aflat într-o situaţie limită, bunicul-personaj va recurge la un şiretlic: „*Prima dată am înţeles că i-au luat caii sau ştiu io – şi fiind fierar, i-a potcovit şi cu cuiele mai adânc, aşa încât au şchiopătat şi i-a primit înapoi*”[36]. „Bogătaşului” Schneider i se reproşa nu numai proprietatea funciară, ci şi aceea a unui motor „*folosit la treierat*”, pe care îl primise de la socri, rezidenţi în Sf. Elena, unde deschiseseră o mică întreprindere de textile; previzibil, principiile egalitariste ale economiei socialiste au anulat iniţiativele particulare, fie ele şi de dimensiuni reduse.

Posesia de terenuri nu era singura vină imputată chiaburului: acesta putea deţine şi alte bunuri pasibile de a-l transforma în candidat la strămutare în marele „grânar”. Istoria locală se recompune, de această dată, pe baza documentelor de arhivă: având

o casă şi 0,94 ha (!) pământ, Nicolae Iorgovan era şi stăpânul unei mori cu valţuri acţionate de apă. „Atât casa, cât şi moara sunt moştenite de la socrul său care este plecat în Cioslovacia. Din anul 1941 până la sfârşitul anului 1947 a posedat şi o băcănie”[37]. Personajul devine subiect al unui referat ulterior, redactat pe marginea cererii pe care o întocmise, probabil pentru a fi exonerat de acuzaţiile ce i se aduceau. În referat se menţionează existenţa unei declaraţii lăsate la Sfatul Popular al comunei Gârnic, de către socrul (emigrat în 1948) care-şi delega fiica spre a întreţine moara, „până ce se va preda statului”[38]. Între 1948-1953 „moara a funcţionat numai când era ploi”, la data întocmirii actului ea nemaifiind în producţie, din cauza deteriorării. „Uiumul realizat la moară a fost predat sub controlul C.S.C., care la obligat a pune moara în funcţiune şi din aceasta nu şi-a acumulat niciun fel de avere”. Fără a avea vite, cu un teren redus ca dimensiuni şi productivitate, la care se adăuga starea precară a sănătăţii, personajul „nu poate munci, în prezent au ajuns a nu avea ce mânca”. Familia a rămas, drept urmare, în grija soţiei, care „munceşte la batoze”. Nici din funcţionarea morii, nici din a prăvăliei, „numitul nu şi-a acumulat averi, ci, din contră, a mai vândut din mobilier, având şi viciul beţiei, ajungând familia sa, în prezent, într-o situaţie grea de trai”[39].

Intenţia vădită a lichidării ţărănimii bogate s-a tradus într-o „luptă deschisă” împotriva ei[40], căreia i-au căzut victime chiaburi, dar şi ţărani mijlocaşi[41]; numărul reprezentanţilor acestor categorii era relativ redus în satele pemilor cehi, unde proprietatea trebuie apreciată în condiţiile reliefului neprimitor, la care se adăuga slaba calitate a solului. Cei în cauză erau conştienţi de noul lor statut, neputând fi ocoliţi de măsurile puterii, oricât de izolată era această lume etnică. „*Am fost cam rău văzuţi, care am avut câta gospodărie mai bună, am fost rău văzuţi*”[42]. Constatarea nu respiră un ton vehement, probabil datorită destinului ulterior al interlocutorului, care a reuşit să scape de ameninţarea reală ce plana asupra „exploatatorilor”. Unii au izbutit să evite deportarea – „*(Din Bigăr nu a fost luat nimeni?) – A fost propus vreo trei numere, da’ nu i-a luat, probabil a văzut că nu-s aşa bogaţi cum ăialalţi, că n-a fost… pământu’ mai puţin şi na… (Cine i-a propus pe respectivii?) – Nu ştiu, de la Sfat, de la Berzasca, n-am avut atuncia Sfat acia…*[43]. Având însă de plătit alte costuri, alţii au fost sacrificaţii trimişi în „marele grânar” (săteni de la Eibenthal şi Gârnic).

În Bărăgan ajungeau şi cei presupuşi a fi colaborat cu aliaţii României de dinaintea evenimentelor petrecute la 23 august 1944. „*Păi aicea n-au fost chiaburi, da’ a fost în legătură cu armata germană, cu socotelile eştia politice. Şi-atunci, familiile ălea, care au avut copii în armata germană, pe toţi i-a luat, pe toţi i-a dus…*”[44]. Din perspectiva povestitorului, marea istorie este rezultanta unor planuri derulate pe scena politică a lumii, „socoteli”, care nu ţin cont de existenţa oamenilor de rând, dar a căror soartă o hotărăsc. Cei care crezuseră la un moment dat că a fi de partea nemţilor însemna o pavăză împotriva extinderii bolşevice aveau nu numai să fie dezamăgiţi, ci şi pedepsiţi pentru opţiunea lor. La Eibenthal, de pildă, sancţiunile aveau să se petreacă în vara anului 1951, când paisprezece familii au fost ridicate, încărcate în vagoane şi trimise la „*Cioara Doiceşti, spre Constanţa, acolo ne-a descărcat, de-acolo ne-a încărcat iar în maşini, pe maşini, camioane şi ne-a dus în câmpia [În]Surăţeii Noi, acolo a format un sat, cu noi, cu 2000 de familişti, gândeşte-te, a fost un oraş întreg*”[45].

Alungate şi deposedate de căminele lor, se găseau aici multe familii din Timişoara, Orşova, Moldova Nouă etc., dar nu şi din celelalte sate cehești[46]. La Eibenthal, însă un număr mare de locuitori făceau parte din Grupul Etnic German, în încercarea de a obţine avantaje de pe urma presupusei origini germane, pe care o dovedeau pe baza propriului patronim. Într-adevăr, strămoşii lor veniseră din Boemia, o regiune cu puternice influenţe germane şi chiar în Eibenthal s-au stabilit colonişti de etnie germană[47], însă nu toţi cei înscrişi în formaţiune îi aparţineau.

Povestea lui Ferdinand Havlíček dezvăluie prezenţa în sat a unui „*organizator, pe numele de Fickl Josef, ăla a fost colaboratorul cu nemţii, cu profesorul german, aici a fost profesorul german, a învăţat copiii limba germană, Formitac (Wormitag, n.n.), aşa l-a chemat, ăsta a învăţat şcoală germană, aci la noi la şcoală. A fost neamţ din Arad, a fost repartizat încoace, ca să [ne] înveţe limba germană, care s-au ataşat, adică cum ne-a spus aici, Volksdeutsch, ne-a trecut, adică poporul german, că ne-am alăturat noi Germaniei*”[48]. Modelul cultural de inspiraţie germană, care îşi pusese amprenta asupra coloniştilor cehi ajunşi în Banat, speranţa în unele avantaje care ar fi fost obţinute în condiţiile susţinerii înaintării nemţilor, spectrul ameninţător al „marelui frate de la Răsărit”, toate acestea par să constituie raţiuni plauzibile pentru atitudinea pro-germană dovedită la Eibenthal. Unii dintre tinerii comunităţii au ajuns să se înroleze în armata germană, atraşi prin denaturarea unei situaţii: „*eu am un frate în Germania. El a plecat în timpul războiului, eu am avut 3 luni când a plecat, era cu 18 ani mai mare; păi nu că l-au convins că merge în război, aici s-a oprit mina şi n-a avut unde să lucreze şi-a venit un patron de la Orşova, şi el le-a promis că le găseşte de lucru, şi ei au fost bucuroşi că merg, şi când au ajuns la Orşova la gară, deja au avut pregătiţi haine militare pentru ei, că imediat de la Orşova le-au [i-au] luat. (Aşadar, nu ştiau ce li se pregătise…) – Nuuu!! (Ştiţi cum se numea acel patron?) – Vezi că nu pot să-mi aduc aminte… (Era neamţ?) – Da, Formitac, da’ staţi, că nu ştiu precis… (Când au ajuns, au fost încorporaţi?) – Da, sigur, pe toţi*”[49]. Amintirile şi-au pierdut limpezimea, însă certă rămâne memoria acelor zile când istoria nu decantase care era adevăratul pericol pentru evoluţia ulterioară a ţării.

Când acesta avea să devină însă evident şi de nestăvilit cei percepuţi drept opozanţi ai noii lumi, care se edifica sub flamura roşie, aveau să fie traşi la răspundere pentru vina lor, închipuită ori reală. Pe lângă marii proprietari de pământ, industriaşi ori cei cunoscuţi pentru activităţile lor ostile, vizaţi erau şi conducătorii organizaţiilor locale ale fostului Grup Etnic German sau simpatizanţii partidului lui Tito[50]. De altfel, conştient de tensiunea raporturilor Bucureşti – Belgrad („*atunci erau nişte probleme cu Tito, adică nu se înţelegeau România cu Iugoslavia*”), Ferdinand Havlíček asociază propria-i istorie cu decizia Ministerului de Interne al Republicii Populare Române, exprimată în decretul din 15 martie 1951: „Ministerul de Interne va putea, pe cale de decizie, să dispună mutarea din centrele aglomerate a oricăror persoane care nu-şi justifică prezenţa în acele centre, precum şi mutarea din orice localitate a celor care, prin manifestările lor faţă de poporul muncitor, dăunează construirii socialismului în Republica Populară Română. Celor în cauză li se va putea stabili domiciliul obligator în orice localitate”[51]. Chiar dacă nu era inclus în niciuna din categoriile de mai sus,

Havlíček a fost reținut de Securitate pe motivul participării sale la luptele purtate de armata cehă, creată în exil de președintele Edvard Beneš, și trimis să ispășească în sudul țării, alături de mii și mii de alți indezirabili din Banat.

Pe un câmp gol[52], fără adăpost, fără resurse, toți aceștia au fost obligați să înceapă o existență a cărei amintire rămâne de neșters, peste generații. Pentru pemii cehi, experiența Bărăganului o reiterează, întrucâtva, pe aceea a sosirii strămoșilor în teritoriul la fel de aspru ce le fusese repartizat de autorități, pe atunci, cele imperiale. „*Satu’ a început, oamenii să sape, să-şi facă cârpici [chirpici], s-a făcut nişte cârpici aşa de lungi, cum sînt bolţarii ăia care-s de ciment, aşa de lungi, şi-a fost grei. Şi ne-a adus acolo pleavă de ovăz, că aia s-a mestecat în cârpicii ăia, s-a făcut un aluat aşa mai gros*”[53]. În scurt timp, cei întreprinzători au căutat posibilități de a lucra în vecinătate, în limitele teritoriului pe care li s-a interzis să îl părăsească. „*Şi eu n-am lucrat la cârpicii ăia, da’ femeia a trebuit să facem, trebuia făcute pentru noi, pentru casa noastră, pentru că eu am trebuit să mă duc să câştig existenţa de mâncare, nu?, că muream de foame. Nu s-a interesat nimeni, ai ce mânca, n-ai ce mânca, absălut, nimeni nu te-a întrebat… am făcut eu repede un bârlog, ca vezeru [viezurele] în pământ… şi am pus nişte scândură şi am făcut câta bordei şi ne-am băgat aşa, ca şobolanii, pe gaura aia*”.

În asemenea circumstanțe, noi sate se schițau pe harta României: pe măsură ce contestatarii regimului se „aclimatizau”, acesta emitea recomandări menite a conferi impresia de legalitate și bună desfășurare a lucrurilor, ca și cum viața nu avea decât să își urmeze cursul firesc, fără a se ține seama de coșmarul în care se transformase existența a zeci de mii de indivizi. Abandonarea în câmp, obligativitatea pornirii de la zero erau fragmente ale scenariului machiavelic, în care actorii-marionete, în pragul cedării psihice, supraviețuiau sau nu într-un haos atent conceput și manipulat. La Ezeru, evoluția dislocaților era, ca peste tot, controlată de autoritățile care transmiteau ordine pentru „îmbunătățirea” situației din teritoriu, instructajul urmărind aspecte precum repararea locuințelor și a drumurilor din interiorul satelor, până la „înființarea de mici pepiniere […] pentru economisirea materialului lemnos”[54]. La Însurăței Noi, prin hărnicia și chibzuința insuflată de generații, pemii din Eibenthal au supraviețuit neajunsurilor de tot felul; unii au reușit să se angajeze și astfel să asigure un trai mai bun familiei. „*Io, imediat, cum mă vezi aşa, cum acuma discutăm, eu am fost fâşneţ, aşa, m-am băgat repede la o… acolo a fost o fermă de stat şi eu repede m-am dus acolo, am căutat pe şefu’ şi zic: – „Uite ce, n-ai nevoie de unu’?? Eu ştiu să lucrez, repar butoaie, eu ştiu să fac aşa, aşa.” – „Ooo, chiar omu’ ăsta-mi trebuie!”, zice ăla şi m-a angajat acolo şi am dus-o bine. Am câştigat şi bani, am tăiat în fiecare săptămână un viţel, c-avea şi fermă de vite acolo, am dus-o bine acolo, nu pot să spun c-am dus-o rău. (Ferma era lângă sat?) – Aproape de sat, cam vreo 5 kilometri, aşa, Lişcoteanca, aşa o chema, ferma Lişcoteanca (G.A.S. Lişcoteanca, raionul Călmăţui, regiunea Galaţi, n.n.), da*”[55].

Și în asemenea vremuri de restriște cehii din Clisură au continuat să se dovedească răbdători, reiterând arhetipul strămoșilor, interiorizat la nivelul fiecărei generații și devenit impuls al depășirii piedicilor inerente în derularea marii istorii. Obișnuința dificultăților i-a ajutat să se replieze și să identifice soluții spre a înfrunta calvarul la care erau supuși. Oameni ai pământului, deprinși cu munca în condiții

aspre, pemii și-au exersat în câmpia Bărăganului abilitățile prin muncă la fermele de stat și împărtășindu-și cunoștințele celorlalți. „*Da’ eu am fost învăţat în viaţa de mic, am fost crescut rău, cum să spun… sărac! (Aţi fost învăţat cu munca grea?) – Da! Mie nu mi s-o părut: la orice muncă ne-o dus, io eram primu’, io trebuiam ca să-i aranjez, să fac cutare, să-i pun coasa, n-o ştiut nici cum s-o pună, să cosească la ferma de stat, acolo lucram*”[56]. Fără a se lăsa copleșiți de dezagregarea universului din care fuseseră dislocați, sătenii strămutați au trasat fundamentele unei alte vieți, în care s-au implicat cu toate forțele, având puterea de a lua încă o dată de la capăt atunci când evenimentele le-au permis întoarcerea acasă.

„Când vor fi dispărut supraviețuitorii deportării, arhivarii viitorului vor ține poate în mână câteva hârtii astăzi ascunse: dar principala sursă le va lipsi; vreau să spun memoria vie a martorilor”[57]. Astăzi, în măsura în care mai avem acces la acest patrimoniu, el aduce dovada cruzimii metodelor aplicate, căci arestarea opozanților regimului urma un anumit scenariu, menit să inducă frică și teroare, un *hold up*[58] ce nu făcea decât să prevestească durerea și greutățile pe care cei ridicați de securitate aveau să le parcurgă în viitor. Unele victime își bănuiau soarta viitoare, altele considerau că protestele lor nu aveau cum să atragă consecințe: „*(Ştiaţi că sunteţi pasibil a fi trimis în Bărăgan şi aţi continuat să îi blamaţi public pe comunişti?...) – N-am ştiut!! Şi-am crezut că… io n-am fost nici un politician, n-am fost nici într-un partid, c-am avut 20 de ani atunci; aviere [avere] n-am avut, 3 hectare de pământ, altceva nimic. M-am gândit că n-au ce să-mi facă. Numa’…eh…*”[59].

Chiar dacă, dintr-o anumită perspectivă, a fi deportat părea mai puțin grav decât a fi fost întemnițat, exilarea impusă nu reprezenta mai mult decât „o alternativă la închisoare”[60]. Trimiși în Bărăgan, pemii erau lipsiți de cei dragi, de propriile bunuri și drepturi, de șanse într-un viitor care se vădea, pe moment, incert. „*Io m-am gândit şi asta: după aceea m-am gândit, mă, dacă asta ţine, regimu’ ăsta dacă o ţinea tot aşa, io sigur că nu mai scap de-acolo niciodată. Acolo mă ţâne toată viaţa! Nu, n-o dat Dumnezău, Dumnezău îi mai mare*”[61]. Vocea naratorului se împletește cu cea a credinciosului; de altfel, „*catolicilor nu le-a fost frică de comuniști; frica că va trebui să-ți schimbi religia*”[62]: aceasta putea fi singura amenințare la adresa sătenilor. Credința – reazem pemilor în multe situații limită – dar și un anume mod de a fi și de a înțelege să îți duci existența sunt explicații ale rezistenței dovedite de acest personaj. Nu toți actorii acestei imense drame au avut, însă, tăria necesară de a continua rezistența. Indivizi cu anumite standarde, de la care au fost nevoiți să abdice într-o secundă, unii au ales sinuciderea, anulând orice speranță de remediere a situației, oricât de îndepărtată; odată confruntați cu mizeriile unui trai mai prejos de ceea ce ei puteau accepta, au luat o decizie irevocabilă: „*Mulţi s-o spânzurat acolo, de curauă s-o aninat, de curaua de la pantaloni. Făcea biletu’: nu căutaţi pe nimeni, m-am făcut cu mâna mea, nu mai pot suporta mizeria! Erau oameni care în viaţa lor n-o avut aşa ceva!*”[63].

Retrăirea, pe retina memoriei, a vremurilor dificile este o formă de inventariere a trecutului, spre a le putea înțelege, acum, mai limpede, în ansamblu, de la distanța pe care o creează resemnarea și scurgerea timpului. Mai limpede, pentru sine și pentru a transmite, într-o anumită formă, Istoria, celor care nu au trăit-o direct, celor care

va să vină. O scrutare de orizont, în amurgul vieţii, când cel care a fost implicat în evenimente înţelege propria-i istorie ca fragment a istoriei mari, o rotiţă într-un imens angrenaj, unde o dramă personală, o traumă privată nu reprezintă decât o pierdere colaterală. Un capăt de linie, unde se săvârşeşte bilanţul: cercetătorul a primit un bilet de favoare pentru acest periplu retrospectiv, iniţiat fiind, din mers, într-un capitol al poveştii grupului de pemi cehi, capitol ce înscrie o microistorie în liniile directoare ale unui însemnat episod de istorie naţională.

Note şi referinţe bibliografice

[1] CONSTANTINIU Florin. – **O istorie sinceră a poporului român**. Bucureşti, Editura *Univers Enciclopedic*. 1997. – P. 458.

[2] KLIGMAN G. VERDERY K. – *Cuvânt înainte* // **Ţărănimea şi puterea: procesul de colectivizare a agriculturii în România (1949-1962)**. Iaşi, Editura *Polirom*, 2005. – P. 17.

[3] Este vorba de şase sate omogene din punct de vedere etnic: Sfânta Elena, Bigăr, Gârnic, Eibenthal, Ravenska, Şumiţa. Au apărut în prima jumătate a sec. XIX, prin colonizarea unor grupuri de cehi din Boemia, aduşi de Imperiul Habsburgic, spre a asigura frontiera în spaţiul cuprins între Dunăre şi Nera.

[4] Primă formă a Partidului Comunist Român, născut în anul 1948, prin contopirea Partidului Social Democrat cu Partidul Comunist din România (PCdR).

[5] GEORGESCU V. – **Istoria românilor – de la origini pînă în zilele noastre**. Bucureşti, Editura *Humanitas*, 1995. – P. 259.

[6] A se vedea, de pildă, studiile Smarandei Vultur şi Constantin Iordachi (privind colectivizarea în Banat şi, respectiv, Dobrogea) din vol. **Ţărănimea şi puterea…**.

[7] Colonizarea în confiniul militar i-a obligat pe cehii boemieni să trăiască mai multe decenii în sistemul comunional, lipsiţi de proprietate funciară individuală, deşi motivul fundamental pentru care au ales să migreze în Banat fusese tocmai promisiunea Vienei de împroprietărire.

[8] MUNTEANU I. – *Satul românesc bănăţean în primul deceniu al regimului comunist totalitar. Identitate şi alteritate.* – **Studii de istorie politică şi culturală**. Nr. 4, Cluj-Napoca, Editura *Argonaut*, 2007. – P. 231.

[9] LIICEANU A. – **Rănile memoriei: Nucşoara şi rezistenţa din munţi**. Iaşi, Editura *Polirom*. 2003. – P. 146.

[10] MUNTEANU I. – *Op. cit*., p. 231.

[11] Arhiva Tribunalului Militar Timişoara, dosar 2330/ TM, volumul I, p. 153, cf. MUNTEANU, I., – *Op. cit*., p. 232.

[12] MLEZIVA Josef, n. 1957, Bigăr, învăţător, interviu realizat la Bigăr, august 2006.

[13] *Ibidem*.

[14] VEVERICA Amalia, n. Şumiţa, interviu realizat la Şumiţa, august 2007.

[15] Direcţia Judeţeană a Arhivelor Naţionale Timiş (în continuare **DJAN Timiş**), Fond Sfatul Popular al Regiunii Banat, inv. 1517, dosar 22/ 1952, f. 82.

[16] **DJAN Timiş**, Fond Sfatul…, inv. 1630, dosar 25/1962, f. 124.

[17] KIDECKEL David A. – **Colectivism şi singurătate în satele româneşti**. Iaşi, Editura *Polirom*. 2006. – P. 59.

[18] NĚMECEK Johanna, n. 1950, Gârnic, interviu realizat la Gârnic, noiembrie 2008.

[19] PELNAŘ Maria, n. 1925, Bigăr, interviu realizat la Bigăr, august 2006.

[20] *Ibidem*.

[21] MAŠEK Václav, n. 1941, Gârnic, preot, interviu realizat la Eibenthal, august 2006.

[22] *Ibidem*.

[23] MLEZIVA Barbora, n. 1940, interviu realizat la Bigăr, august 2006.

[24] MLEZIVA Vasile, n. 1939, Bigăr, agricultor, interviu realizat la Bigăr, august 2006.

[25] HALBWACHS M. – **Memoria colectivă**. Iaşi, *Editura Institutul European*. 2007. – P. 104.

[26] MLEZIVA Adam, n. 1968, Bigăr, interviu realizat la Bigăr, august 2006.

[27] *Ibidem*.

[28] MAREŞ Terezia, n. 1936, Bigăr, interviu realizat la Bigăr, august 2006.

[29] DEGĂU I., APAN A. – **Agricultura anilor 1945-1962: întovărăşiri şi gospodărie agricolă colectivă**, disponibil la http://cumpana.wordpress.com/2007/10/10/agricultura-anilor-1945-1962-intovarasiri-si-gospodarie-agricola-colectiva/, accesat la 27 sept. 2008.

[30] POSPISIL Victor, n. 1930, Eibenthal, interviu realizat la Eibenthal, august 2006.

[31] MICIAN Francisc, n. 1920, Şumiţa, veteran de război, interviu realizat la Şumiţa, august 2007.

[32] Este vorba de Ion Kalina, proprietarul aşa-zisei „Mori a Pemului”.

[33] MLEZIVA Josef.

[34] Hotărârea finală, prin care se indica ce indivizi / familii luau calea Bărăganului, aparţinea organizaţiei locale de partid, „în colaborare cu şeful postului de Miliţie” – cf. MUNTEANU, I., *Satul…*, în *vol. cit*., p. 230.

[35] MLEZIVA Josef.

[36] *Ibidem*.

[37] **DJAN Timiş**, Fond Sfatul Popular al Regiunii Banat, inv. 1517, dosar 43/1954, f. 473.

[38] *Idem*, f. 552.

[39] *Idem*.

[40] Gheorghe Gheorghiu-Dej, citat de LEVY R. – *Primul val al colectivizării: politici centrale şi implementare regională, 1949-1953*. // **Ţărănimea şi puterea…** – P. 72.

[41] **Arhivele Naţionale Istorice Centrale**, Bucureşti, Fond „CC al PCR-Cancelarie”, dos. 59/1950, ff. 78-79, cf. LEVY, R., *Primul…*, în *Op. cit*., p. 73.

[42] MICIAN Francisc.

[43] MAREŞ Terezia.

[44] HAVLÍČEK Ferdinand Venţel, n. 1924, Plavişeviţa, veteran de război / pensionar, interviu realizat la Baia Nouă, august 2006.

[45] *Ibidem*.

[46] Conform relatării d-lui Havlíček, pemii din celelalte cinci sate cehești nu au luat calea Bărăganului, „pentru că ăia nu s-au alăturat nemţilor”. Totuşi, documentele orale şi scrise demonstrează că au fost ridicaţi săteni şi din Gârnic (după cum confirmă şi parohul Václav Mašek, originar de aici), precum şi din Sf. Elena. Din ultima localitate au fost trimise la Cacomeanca Nouă (redenumită Ezeru, raionul Călăraşi, regiunea Bucureşti) familiile Clepacec (Alois, n. 20 febr. 1903, Sf. Elena; Rachela, 44 ani, Iacob, 19 ani, Petru, 14 ani, Elisabeta, 12 ani, Alois, 9 ani) şi Covaric (Venţel, n. 9 sept. 1900, Sf. Elena; Olga, 45 ani, Rozalia, 22 ani, Ecaterina, 15 ani, Alois, 11 ani); tot aici avea să ajungă familia Bradaci, de la Gârnic (Venţel, n. 28 febr. 1914, Gârnic; Ecaterina, 29 ani, Alois, 9 ani, Ana, 7 ani, Venţel, 2 ani). La Însurăţeii Noi (Valea Călmăţuiului, raionul Călmăţui, regiunea Galaţi), se cunosc două familii din Baia Nouă: Coban (Anton, n. 23 dec. 1922, Baia Nouă; Ana, 25 ani, Iosif, 2 ani) şi Fickl (Franţ, n. 21 nov. 1917, Baia Nouă; Cristina, 22 ani, Ana, 9 ani, Margareta, 3 ani) – cf. *Deportaţii în Bărăgan: 1951-1956* (coord. Silviu Sarafolean). Ed. *Mirton*, Timişoara, 2001, p. 459, 430, 478. Dintr-o situaţie întocmită pe raioane, aflăm că din Gârnic, raionul Moldova Nouă, au fost identificate 3 familii (15 persoane), deplasate cu 3 camioane – cf. Arhiva Asociaţiei Foştilor Deportaţi în Bărăgan, dosar nr.1, filele 19-30, 32, în MARINEASA, V., VIGHI, D., **Rusalii ’51 – Fragmente din deportarea în Bărăgan**. Editura *Marineasa*, Timişoara. 2004. – P. 195.

[47] STEINER Josefina, n. 1943, Eibenthal, interviu realizat la Eibenthal, august 2006.

[48] HAVLÍČEK Ferdinand Venţel.

[49] STEINER Josefina.

[50] „Pentru asigurarea securităţii zonei de frontieră cu Jugoslavia, se dislocă pe o adâncime de 25 de km, unele categorii de elemente periculoase sau care pot deveni periculoase” – *Directivă*, Arhiva Asociaţiei Foştilor Deportaţi în Bărăgan, dosar nr.1, filele 1-10, în MARINEASA V., VIGHI D. Op.cit., p. 175.

[51] FORŢIU Laura M., BUCURESCU A. – *Deportaţi în propria ţară*, disponibil la http://www.romanialibera.ro/articol-Deportati-in-propria-tara-85915.htm, accesat la 17 octombrie 2008.

[52] „Locul era marcat de un ţăruş cu un număr, pe care, la doar câteva săptămâni de la instalare, au început construirea, sub ameninţare, a caselor de chirpici acoperite cu paie, conform unor modele STAS (case mici şi mari)” – cf. VULTUR, S. – **Din radiografia represiunii: Deportarea în Bărăgan**

1951-1956. Timişoara, Editura *Mirton*. 2009. – P. 24.

[53] HAVLÍČEK Ferdinand Venţel.

[54] Direcţia Judeţeană a Arhivelor Naţionale Călăraşi, fond Ezerul, dosar nr. 10/1952, filele 1-3, cf. MARINEASA V., VIGHI D. – *Op. cit.*, p. 136-138.

[55] HAVLÍČEK Ferdinand Venţel.

[56] *Ibidem*.

[57] Michel de Boüard (privind lagărul de la Mauthausen), apud VIDAL-NAQUET Pierre. – **Asasinii memoriei**. Bucureşti, *EST-Samuel Tastet Éditeur.* 2003. – P. 26.

[58] GHERMAN, D. – *Aspecte metodologice privind investigarea fricii în România comunistă (1948-1965)* // **AIO (Anuarul Institutului de Istorie Orală, Cluj-Napoca)**. Nr. VIII/ 2007. Cluj-Napoca, Editura *Presa Universitară Clujeană*. – P. 318.

[59] MERHAUT Carol, n. 1931, Gârnic, interviu realizat la Gârnic, noiembrie 2008.

[60] GHERMAN D. – ***Aspecte…***, în *vol. cit*., p. 324.

[61] MERHAUT Carol.

[62] MLEZIVA Barbora, n. 1955, Bigăr, interviu realizat la Turnu-Severin, 2007.

[63] MERHAUT Carol.

COMMUNISM AND THE ETHNIC GROUP. EXPERIENCES OF A MINORITY IN THE ’50s, XXTH CENTURY

Abstract

Mountainy, isolated localities, hard to access, the Czech community from Clisura Dunării suffered in a lesser degree the rigors of the agrarian politics of the communist period. There was no collectivisation, but the agricultural association was experienced, and the quotas have stricken for years the peasants’ efforts for obtaining goods by exploiting some low productivity terrains. On the other hand, the relative well-being of some of the villagers attracted the reaction of a regime which punished the slightest diversion from the line drawn by the Romanian Working Party. The Czech peasant, with the perpetual example in his mind concerning the efforts of his ancestors to ascend, to make a living starting from scratch, he felt now obliged to give up his strife in change of his own freedom. The one having moderate money savings were the first to be deported. In some of the cases, the intervention of some relatives, of some integrated friends in the „system” was shown to be providential.

Asist. dr., Universitatea de Vest Timişoara,
Facultatea de Sociologie şi Psihologie, Bd. V. Pârvan, nr. 2,
tel. 0256/592147, fax. 0256/592320,
e-mail: hhayavatha@yahoo.com.

TRADIŢIA NUNŢII ÎN SATELE DIN RAIONUL REZINA

Maria CIOCANU

Rezumat

În articolul de faţă ne propunem să relevăm ceremonialul nunţii dintr-un spaţiu cu tradiţii omogenizate la nivel de arie locală, analizând conţinutul, succesiunea, semnificaţiile şi funcţiile obiceiurilor nupţiale în perspectiva elucidării tendinţelor de bază ale evoluţiei acestui important eveniment din viaţa omului. Relevăm particularităţile locale ale obiceiului.

Documentarea de teren pentru prezenta lucrare a fost făcută în mai-august 2010 în satele Lalova, Ţâpova, Horodişte, Saharna, Saharna Nouă, Buciuşca şi Echimăuţi din raionul Rezina. Mai avem şi material etnografic acumulat în 1989 în satul Saharna. Obiectivele urmărite în timpul investigaţiilor ţin de obiceiurile de nuntă în forma păstrată în memoria colectivă. Informaţiile au fost culese de la reprezentanţii mai multor generaţii, cei mai în vârstă fiind născuţi în anii 1919, 1921, 1926, 1927, 1929. Răspunsurile intervievaţilor de această vârstă conţin date preţioase despre nunta postbelică. Persoanele născute în perioada anilor 30-70 ai sec. al XX-lea descriu nunta de mai târziu. Segmentul temporal cercetat este relevant pentru a surprinde modificările determinate de mai mulţi factori sociali, cum ar fi mutaţiile ce s-au produs la nivelul mentalităţii oamenilor din mediul rural. Mai multe obiceiuri arhaice sau practici socio-folclorice au fost erodate, date uitării, ca rezultat al dramelor produse de război, foametea organizată, deposedarea ţăranilor de proprietăţi în procesul colectivizării. Degradarea economiei rurale a luat proporţii şi din cauza deportărilor forţate, urmată de traumele provocate de ideologia ateismului combatant. Nu trebuie pierdut din vedere nici exodul masiv al tinerilor, care a luat amploare în ultimele decenii.

Este important să cercetăm evoluţia nunţii şi din considerentul că unii etnografi de la noi au calificat schimbările produse în ceremonialul nupţial drept o consecinţă a formării atitudinii noi a ruralilor faţă de obiceiurile şi tradiţiile vechi. Acest concept ideologic era motivat prin „creşterea gradului de cultură al ţărănimii, participarea tot mai activă la viaţa politică şi socială, lichidarea deosebirilor esenţiale dintre modul de viaţă al satului şi cel al oraşului”[1]. Ca urmare a intervenţiilor forţate nunta tradiţională a fost înlocuită cu *nunta nouă sovietică*, *nunta comsomolistă* sau aşa-zisul *vecer*.

Lucrarea are ca suport ştiinţific metodologic mai multe lucrări consacrate nunţii moldoveneşti[2]. În acest context, trebuie menţionat faptul că primele date referitoare la nuntă le găsim la cronicarii moldoveni, în scrierile călătorilor străini în ţările româneşti din sec. XVI-XIX. Bibliografia poate fi completată cu un şir de autori, care în sec. al XIX-lea au fixat în scrierile lor şi această datină: Boleslav Hâşdeu, I. Tanschi, Teodor Burada, Alexandru Zaşciuc, Zamfir Arbore, Alexei Mateevici. Informaţii vizavi de unele aspecte matrimoniale găsim în revista *Кишиневские Епархиальные Ведомости* (anii 1873 şi 1876). Relatări despre nunta din prima jumătate a sec. al XX-lea aparţin lui P. Sârcu, Gh. Madan, O. Constantinescu şi I. Stoanu, N. Dăscălescu, B. Malschi, P. Ştefănucă. În a doua jumătate a sec. al XX-lea tema obiceiurilor matrimoniale şi a folclorului nupţial a fost abordată de mai mulţi autori: Valentin Zelenciuc, Andrei Hâncu, Ludmila Loscutova, Svetlana Badrajan, Varvara Buzilă, Elena Postolachi etc.

Din punct de vedere al tipologiei etnice, ritualul nupțial moldovenesc este răspândit, conform specialiștilor, în trei zone de bază – centrală, de sud și de nord. Satele puse în discuție intră în zona centrală, care cuprinde centrul Republicii Moldova și teritoriul dinspre sud până în raioanele nordice și central-estice ale Bugeacului, la nord se mărginește cu regiunea Cernăuți[3].

În înțelegerea oamenilor căsătoria a fost și rămâne un lucru firesc, foarte important pentru continuarea neamului. Scopul mai multor acte magice, efectuate la naşterea copilului, urmărește ca băiatul sau fata să nu rămână fără pereche în viață. Foarte multe credințe și obiceiuri aveau la bază dorința fetelor și a flăcăilor să-și întemeieze o familie, să-și facă o casă, să crească copii și să-i așeze la casa lor, să cunune și să boteze. Toate acestea îl pun pe om în rând cu lumea. A nu te căsători înseamnă „că nu ți-i dat, că nu ai darul ista”[4]. Condiția nefirească a flăcăului și a fetei rămași, după o anumită vârstă, necăsătoriți, era una deranjantă, nu numai pentru ei personal, ci și pentru comunitate. Divorțurile nu erau nici ele aprobate. A divorța însemna rușine și o deposedare a copiilor de a fi în rând cu lumea[5]. Postulatele principale privitoare la căsătorie au fost expuse elocvent de folcloristul Simion Florea Marian în prețioasa monografie *Nunta la români*: „…de a avea o consoartă spre împărtășirea binelui și a răului, a bucuriei și întristării în decursul întregii vieți, de a avea urmași legitimi, care să păstreze numele de familie, să aibă cine moșteni averea părintească, să aibă cine a se îngriji de dânșii și a-i sprijini la bătrânețe și, nu în ultimul rând, ca să nu li se reproșeze că numai degeaba s-au născut și trăit în lumea aceasta”[6].

Nunta, considerată, de rând cu naşterea și moartea, un rit de trecere[7], este structurată de specialiști în rituri preliminare, rituri liminare și rituri post-liminare[8]. Mai mulți autori în domeniu utilizează altă terminologie: *obiceiuri prenupțiale*, *obiceiuri de nuntă propriu-zisă* și *obiceiuri postnupțiale*[9]. Simion Florea Marian a împărțit obiceiurile de nuntă în felul următor: *Înainte de nuntă*, *Nunta sau ospățul* și *După nuntă*[10]. Folcloristul Andrei Hâncu structurează nunta în: *obiceiurile de până la nuntă*, *obiceiurile nunții propriu-zise* și *obiceiurile de după nuntă*[11]. Mai recent, același autor propune utilizarea sintagmelor: *faza de început* (inițială), *faza centrală* (nunta propriu-zisă) și *faza de încheiere*[12]. În satele cercetate rânduielile nunții se împart după aceleași criterii: *până la nuntă*, *la nuntă* și *după nuntă.*

Ocaziile de cunoaştere a tinerilor

Prilejurile propice înfiripării unor relații de dragoste erau dintre cele mai diverse. În primul rând, satul le știa pe toate și pe toți. De mici, copiii aveau suficiente posibilități de comunicare prin tot felul de jocuri și șotii, prin îndeplinirea anumitor lucrări din gospodărie. Apoi veneau anii de școală, adolescența fantezistă, duminicile, sărbătorile și nunțile, scrânciobul de Paște din mijlocul satului și alte forme de petrecere în comun a timpului liber. Mai multe informații consemnează întâlnirile tinerilor întreprinse în zilele de duminică, când perechi de flăcăi și fete se plimbau în văzul oamenilor. Pline de romantism erau plimbările în livada mare și frumoasă de pe malul *Nestrului*[13]. În zilele de vară, tineretul, întorcându-se de la muncă, se oprea în vârful dealului și cânta.

Primele întâlniri se făceau în taină, „să nu afle părinții, era rușine”[14]. Tinerii mai stăteau de vorbă la poartă. Băiatul intra în casă să stea de vorbă cu fata, doar primind

acordul părinților și numai în cazul în care se duceau tratativele de căsătorie. De multe ori neamurile și prietenii de familie erau persoanele indicate să faciliteze apropierea tinerilor, de aici și expresia *a aduce mire, a găsi mireasă/ mire.*

Cadrul social al satului tradițional cuprindea instituții cu circumstanțe funcționale extraordinare de cunoaştere a tinerilor aflați în condiția premaritală. Aceste forme, constituite de comunitatea sătească, aveau menirea să faciliteze apropierea dintre tineri, oferindu-le, în același timp, adevărate lecții de hărnicie, omenie, norme etice și estetice. Vârstnicii își amintesc de clăcile organizate întru ajutorare, mai ales, la lucrările agricole de toamnă – curățatul păpușoilor și balotatul frunzelor de tutun. Pe timp de iarnă, șezătoarea, cu caracterul ei festiv de petrecere în comun a fetelor și a flăcăilor, era o împrejurare dintre cele mai indicate pentru relațiile sociale între tineri. La vârsta de 15 ani fetele începeau a merge la șezătoare. Flăcăii începeau vizitele pe la astfel de întruniri la vârsta de 18-19 ani.

Principalul prilej de cunoaştere și apropiere a tinerilor îl reprezenta jocul, care semnifica trecerea fetelor și a flăcăilor de la copilărie în grupa celor maturi. Tradiția locală de organizare și desfășurare a jocului era una deosebită. Tineretul trebuia să respecte cu strictețe normele consfințite de colectivitate. Astfel, flăcăii aveau angajamentul să aducă *cu marș* cât mai multe fete, atât frumoase, cât și mai puțin atrăgătoare. Totul se făcea în limitele bunului simț, cu îngăduința părinților. Grupurile de fete și flăcăi erau întâmpinate cu muzică. Fetele nu aveau voie să intre în joc nechemate, nici sa refuze invitația vreunui flăcău. Orice pas nechibzuit din partea fetei era sancționat de opinia publică. Nu erau acceptate întârzierile fetelor în familie, spre seară trebuiau să se întoarcă acasă, fie că erau conduse de băieți, fie că se întorceau singure. Sintagmele *intrarea în joc, ieșirea la joc, scosul la joc, adusul la joc* semnifică condiția de recunoaştere publică a acestui eveniment ceremonial cu vădite elemente de inițiere.

Erau cunoscute și alte forme de comunicare, cum ar fi balul, numit și *serată*, organizat în *magaziile* (un fel de șopron) mai mari ale oamenilor bogați. Tinerii făceau vizite în localitățile învecinate cu prilejul hramurilor, fapt ce oferea și alte posibilități de comunicare și cunoaştere.

Treptat aceste instituții au dispărut din viața satului. Un timp au fost substituite de casele de cultură și cluburi, care au avut un impact semnificativ asupra întâlnirilor între tineri.

Obiceiurile prenupțiale

De obicei, flăcăul își alegea mireasa, dar nu întotdeauna dorința sa coincidea cu părerea părinților. Căsătoriile se făceau cu multă chibzuință, candidatura aleasă era discutată în cadrul familiei și al neamurilor, trebuiau aflate cât mai multe despre familia partenerului, pentru a fi acceptat sau respins, mai ales, dacă pretendenții erau din localități diferite. Părinții tindeau spre alianțe între familii de același rang, aceeași stare economică și morală. Cei bogați se luau după *jiță*, din neam bun, „ca să-i facă pe tineri gospodari deodată”[15]. Erau interzise căsătoriile între rude – până la gradul 4, între familia naşilor și finilor, între cumnați. Vârsta de însurătoare era de la 20-22 de ani. Fetele se măritau la 18-20 de ani. Satul avea o atitudine filosofică privitor la vârsta căsătoriei: „băiatul se însura când îi venea mintea, iar fata când se întreba”[16].

În satele cercetate au fost cunoscute următoarele forme de încheiere a căsătoriei: *stărostirea, logodna* și *răspunsul*. La prima etapă de cerere în căsătorie băiatul se înțelegea cu fata. Urmau să fie anunțați părinții din ambele părți. Dacă opțiunile matrimoniale ale părinților corespundeau, atunci căsătoria era acceptată. Uneori tensiunile inerente propunerii căsătoriei manifestate de părinți duceau la alte forme de încheiere a căsătoriei: răpirea fetei de către flăcău și fuga fetei la mire. De se întâmpla acest lucru, părinții fetei erau cointeresați să discute cu viitorii cuscri, făceau ei vizita la casa băiatului, unde se ajungea la o învoială benefică pentru tineri. Se considera o rușine să-și ia fata înapoi, „ca și cum ar fi fost făcută de râs”[17]. De cele mai multe ori, însă, atât băiatul, cât și fata, în virtutea tradiției că părinții trebuiau ascultați, se conformau deciziei, căutând sau așteptând alt partener de viață. În cazul unei candidaturi potrivite aveau loc în aceeași vreme *stărostia* și *logodna*. Pentru cererea oficială în căsătorie, mirele își alegea starostele din rândul neamurilor, fapt ce vorbește de importanța evenimentului și responsabilitatea rudelor angajate în acest rol față de formarea noii familii. Starostele avea funcția să ceară consimțământul de căsătorie de la părinții fetei. În prealabil, starostele ducea tratativele de rigoare cu părinții fetei, ca să se asigure că nu vor fi refuzați. În ziua stabilită, putea fi oricare zi, în afară de luni, mirele împreună cu starostele venea la părinții fetei. Unii informatori menționează că și fata invita staroste, care să pună cuvânt pentru ea. Ceremonialul avea loc în casa mare. Starostele rostea formula standard: *băiatul nostru-i de însurat, fata matale-i de măritat, cum am face să-i împreunăm*[18], după care continua cu laude la adresa băiatului. Cei de casă, la rândul lor, prezentau performanțele fetei. Tinerii se logodeau, schimbând inelele, numite local *vereji*: „timpurile grele, verijile erau galbene din patroane ori din capișI”[19]. Pentru o mai mare siguranță fata și băiatul își înmânau reciproc și alte obiecte de făgăduință, numite *zăloaje*, reprezentând o băsma, un ceas și bani. Actul de schimb al *zăloajelor* semnifica chezășia și promisiunea pentru căsătorie. Totuși, se întâmpla ca unul din tineri să trimită zălogul celuilalt în semn de rupere a înțelegerii.

Tinerii logodiți își alegeau nașul de cununie, care, în cadrul nunții, juca un rol ceremonial preponderent, în organizarea și desfășurarea evenimentului. După nuntă devenea al doilea părinte, un garant al stabilității familiei create, o autoritate pe plan moral, material și comportamental. Nunul era ales din partea mirelui, apoi a miresei și, în ultimul rând, din străini. Mirele și mireasa se duceau la *prinsul nunului* cu o pereche de colaci și un prosop. Ca să nu fie refuzați și pâinea să nu fie întoarsă înapoi, mai întâi, părinții mirelui se adresau cu rugămintea să-i cunune pe tineri. În felul acesta, pâinii i *se purta cinstea.*

Răspunsul avea loc după logodnă, la casa mirelui, în prezența părinților din ambele părți, a tinerilor și a nunilor. În calitate de martori asistau câteva perechi din rândul rudelor apropiate. Negocierile între familiile pe cale de înrudire țineau de alegerea nunului, componența zestrei pentru băiat și fată, cuantumul darurilor, stabilirea zilei de nuntă. Concomitent, părinții fetei aveau prilejul să ia cunoștință de gospodăria băiatului. În același scop, mireasa putea să vină în vizită la mire în perioada de la logodnă până la nuntă. Zestrea ocupa un loc important în cadrul tratativelor. Băiatului i se juruia pământ, vite, casa ori loc de casă. Tot aici, în prezența tuturor, părinții se angajau să-i ajute pe tineri la construirea casei. Fata primea ca zestre covoare, lăicere, *veretcă*, țol de *veretcuță*, țoluri diferite, traiste, căpătâie mari și mici (pe ele ședeau mirii în căruță, când drumul

până la mire era mai lung), sunduc, mai târziu *sofca*, mese și scaune. După posibilitate, părinții îi dăruiau pământ, o viță și câteva oi. Se acorda o atenție deosebită darurilor, inclusiv legătorilor. Înțelegerile făcute erau întărite de martorii prezenți. În semn de legitimare a învoielilor nunul tăia o pâine în două. Din acest moment consimțământul la căsătorie se considera decisiv. Dacă unul din candidați încerca *să strice nunta*, atunci trebuia să plătească cheltuielile pentru organizarea ospățului de la *Răspuns.*

Pregătirile de nuntă se desfășurau în modul cel mai serios, imediat după *Răspuns*, conform angajamentelor luate de cele două familii. Nunta, fiind unul din momentele cele mai importante în viața omului, trebuia să corespundă tuturor rigorilor consfințite de comunitatea sătească. Orice deviere de la normele cutumei instituite de comunitate genera dezaprobarea publică. Încă Alexei Mateevici, referindu-se la obiceiurile și rânduielile nunții la moldovenii basarabeni, consemna: „Țăranul a înțeles foarte bine însemnătatea nunții pentru om și a înconjurat-o cu obiceiuri și rânduieli frumoase, care au înțelesul lor adânc”[20]. Cele mai importante pregătiri aveau loc în paralel la casa mirelui, a miresei și a nașilor: angajarea muzicanților, asigurarea cu provizii alimentare și băutură, prepararea mâncărurilor, construirea și amenajarea corturilor ca spațiu de petrecere, procurarea sau confecționarea costumelor și a darurilor de nuntă. În același timp, protagoniștii acestui eveniment major – mirele, mireasa, părinții și nașii de cununie, aveau nevoie de mai multe persoane indicate să asigure o bună organizare și desfășurare a rânduielilor și obiceiurilor. Pentru bunul mers al nunții, personajele erau alese, în primul rând, din rândul neamurilor. Elocvent este faptul că cele trei familii aflate în prag de înrudire biologică și spirituală își alegeau atât actanții, cât și nuntașii, conform structurii de neam. Persoanelor implicate în secvențele ceremoniale li se încredințau cele mai importante obligațiuni, iar nuntașii mirelui și ai nunului se bucurau de o atenție deosebită față de cea acordată nuntașilor miresei.

Nunta propriu-zisă

Nunta propriu-zisă în satele cercetate cuprindea 3 faze bine delimitate ca semnificație, spațiu și timp: ziua – nunta la mireasă, masa cea mare, seara – la mire, și *prădanca,* care putea să aibă loc la mire, mireasă și nănași. Nunta o făceau părinții fetei, iar masa cei mare – socrii cei mari. Activi în această secvență deveneau vorniceii și druștele mari, angajați în pregătirea mirelui și a miresei de a trece din lumea celibatarilor în categoria celor căsătoriți. Ca însemn nupțial purtau băsmăluțe, panglici legate peste umăr sau la mână, flori prinse la pălărie și buchete în piept. Funcția de conăcar o îndeplinea orice persoană care știa orațiile de nuntă și avea prestanță de bun orator. *Prădancele* chemau femeile la obiceiul *Prădanca*. De pregătirea meselor ceremoniale se ocupau *porăitoarele*. Pe lângă persoanele cu funcții alese, erau invitați la ajutor vecinii, cunoscuții și prietenii. Aproape tot tineretul din sat, indiferent de structura de neam, asista la nuntă, având prilejul să-și găsească potențialii parteneri de viață.

Derularea activităților la casa miresei și a mirelui începea, în paralel, duminică dimineața sau sâmbătă, dacă mirii erau din localități diferite.

Chemarea la nuntă revenea părinților mirelui și ai miresei. Nunul își invita aparte neamurile și prietenii. Dar umblau și vorniceii cu poftitul la nuntă. Chemătorul, ajungând la casa omului, întreba: „Aveți boieri la gazdă? Sunteți poftiți din partea

mirelui/ miresei la nuntă". Cu aceste cuvinte turna vin în păhăruț, iar gospodarul ura: „Să fie sănătoși, să trăiască tinerii, să-nflorească, să se înmulțească ca nisipul în mare".

Îmbrăcatul miresei. Mireasa trebuia îmbrăcată până la sosirea mirelui. Găteala miresei se făcea cu ajutorul unei femei cunoscătoare sau a druștelor, care ocupau funcții rituale după rang: druşca mare şi druşte mai *mititele*. Muzica cânta de jale, iar mireasa plângea, *că se dă de partea femeilor*. Costumul de mireasă trebuia să-l procure mirele, mireasa fiind datoare să pregătească cămaşa de mire. Cei în vârstă își amintesc de ceremonialul *Pocloanelor,* moment în care miresei i se înmânau darurile de la mire[21]. Pe de altă parte, mai mulți intervievați spun că, la acest capitol, se lua în considerație starea economică a familiilor şi, dacă mirele sau mireasa erau din familii incomplete, mai nevoiașe, cei cu putință își asumau cheltuielile pentru hainele de nuntă.

Costumul miresei era compus din rochie, pantofi, văl, numit *fata* (cuvânt rusesc), ghirlandă, cunoscută şi sub lexemele de *florile miresei* sau *barizul miresei*. Ca podoabe se foloseau firele de beteală, cerceii şi mărgelele. Coronițele confecționate din stearină se comercializau în târgurile din împrejurimi. În satul Saharna au existat meșterițe în acest domeniu. Conform obiceiului, coronița de mireasă trebuie păstrată toată viața, locul potrivit fiind ales icoana.

Împreunarea sau *la dat mâna* definește momentul ritualizat al felicitărilor şi înmânării darurilor din partea oaspeților. Avea loc separat la casa miresei şi a mirelui, apoi la mireasă, când ambii tineri stăteau în capul mesei. Neamurile apropiate şi ceilalți invitați veneau la mireasă/ mire, aducând daruri – o pereche de colaci acoperiți cu prosop, o sticlă cu vin, alte produse alimentare, veselă şi câte o pasăre. Colacii înmânați erau aşezați pe masa miresei, unde se aflau buchetele pentru mire, o *brăcace* cu vin, o *chisăluță* cu dulceață şi farfuria cu *prăjiței.* Prin anii 1989 colacii nu mai figurau în lista darurilor. *Împreunarea* se deosebea prin formule de comunicare verbală şi gestuală. Sintagma „Aveți boieri la gazdă?", într-o formă metaforizată, de idealizare poetică, semnifica condiția de boieri a tinerilor, părinților şi nunilor. Invitații primeau şi ei rangul de boieri. Oaspeții rosteau formule de felicitare, dând mâna prin băsmăluță, fiecare trebuia să aibă băsmăluța sa. Puneau bani într-o tavă, apoi erau *îndulciți* cu dulceață şi serviți cu vin.

Atât mireasa, cât şi mirele, fiecare la casa lui, ieşeau la joc cu druștele şi vorniceii lor, fapt ce semnifica momentul de despărțire a miresei de grupul fetelor, a mirelui – de grupul flăcăilor.

Nănaşul era invitat la nuntă într-un mod special de către mire. Săvârşindu-se toate rânduielile la casa mirelui, alaiul de nuntă pornea la mireasă. În componența cortegiului intrau căruțele cu nuni, nuntaşi şi muzicanți, mirele, conăcarul şi vorniceii călări pe caii înfloraţi cu băsmale, panglici, şiraguri de mărgele, flori, frâie frumoase. Căruțele erau împodobite cu țoluri colorate. Muzica cânta tot drumul, iar nuntaşii chiuiau, ca să afle satul despre acest eveniment.

Mirele cu oastea sa se oprea dincolo de poarta miresei, intra numai *conocaru* călare pe cal, cu colacul mirelui frumos *înflorit* cu busuioc, vâzdoage şi felurite flori. Conăcarul se apropia de *gura coridorului* şi rostea formula uzuală de binețe „Aveți boieri la gazdă?". Din casă i se răspundea: „Avem, avem, poftiți". Mireasa ieşea cu druşca cei mare, ținând în mână colacul miresei, la fel de frumos împodobit ca şi cel al mirelui. Conăcarul declama *conocăria.* Din informațiile adunate rezultă că oraţia conăcăriei era învățată de prin cărți[22].

Schimbul colacilor urma după conăcărie. Unii informatori susțin că şi mireasa avea conăcar sau vornicel mare, fapt ce permitea ca schimbul colacilor să ofere celor prezenți un adevărat spectacol, amplificat şi prin dansul cailor în ritmul muzicii. Actorii implicați în acest act ceremonial, reprezentanții mirelui şi ai miresei trebuiau să fie isteți, ca să nu le fure colacul alți băieți, care încercau să facă acest lucru în credința că anume colacul furat are valențe deosebite. Conăcarul se întorcea la poartă şi înmâna mirelui *colacul miresei*. Gestul era însoțit de multiple chiote de bucurie ale nuntaşilor. Mirele trebuia să-şi facă semnul crucii cu acest colac, apoi să-l arunce peste cap în lume. Cei prezenți *se abăteau* la acest colac. Fiecare bucățică obținută era utilizată de fete şi băieți în diverse practici premaritale. Gospodarii credeau că această pâine le va ajuta să-şi vândă vitele la târg. Obiceiul schimbului de colaci, ruperea şi împărțirea lor printre nuntaşi vine de la ofrandele nupțiale, practicate de vechii romani şi consemnează începutul fuziunii rituale a mirilor într-o familie nouă şi a celor două neamuri, în unul singur[23].

Nuntaşii erau invitați să intre în casă. Mirele se apropia primul, mireasa îl stropea cu agheasmă, busuiocul îl arunca pe casă. Dacă acesta nu se ținea pe acoperiş, era un semn că se va destrăma familia. Mirele îi azvârlea miresei o legătură cu bani. Toți invitații *se îndulceau*, fiind întâmpinați de părinții miresei cu pâine şi sare, o pereche de colaci, vin, prăjituri şi dulceață.

Paradigma obiceiurilor de la casa miresei includea momentul *legătorilor*, care făceau parte din categoria darurilor de nuntă pregătite din partea miresei. Cutuma nupțială în anii '60-'80 ai sec. al XX-lea a fost marcată de utilizarea unui număr mare de prosoape în calitate de însemne rituale distinctive. După tradiția locală, nunul trebuia legat cu mai multe prosoape: două pe umere legate în cruce, unul încins, altul *în gât* (după gât). Şi la mână puneau piese vestimentare mai bunişoare. Starostele se deosebea prin două prosoape în cruce. Invitații nunului şi ai mirelui primeau în dar câte un prosop prins peste umărul drept. Ca să nu fie supărări de *la legat,* mama fetei trebuia să respecte întocmai obligațiile asumate la *Răspuns,* în ceea ce privește numărul celor onorați cu legători. Rar când cineva din partea miresei era legat. Atunci, când toată lumea era satisfăcută, se tăia o *jămnă* în semn de împăcăciune cu rânduielile bine făcute şi imediat lumea se aşeza la masă.

Peste scurt timp ieşeau la joc. Tinerii primeau oaspeții care veneau să-i felicite. De menționat că la prima masă şedeau oamenii căsătoriți. După ce ieşeau la dans, trecea la masă tineretul. În acest moment mirele aducea *Pocloanele* – o tavă mare cu dulciuri şi un cadou pentru mireasă. Dulciurile erau împărțite celor prezenți. Muzica, dansul şi masa alternau până seara. Între timp, nunul era invitat în ospeție de oameni din apropierea nunții, se considera o mare onoare să-l ai oaspete pe nunul cel mare.

Înainte de plecare la casa mirelui avea loc *iertăciunea*, unul din cele mai importante ritualuri desfăşurate în momentul de luat rămas bun de la casa părintească. Mirele şi mireasa se aşezau în genunchi, pe un cojoc, în fața părinților. Conăcarul, sau altă persoană, declama textul iertăciunii, în care se cerea binecuvântarea tinerilor de către părinți. După rostirea orației, tinerii miri se sculau din genunchi şi sărutau mâna părinților şi a neamurilor prezente. Părinții, la rândul lor, rosteau cuvinte de binecuvântare şi urări de viață bună şi îndelungată.

Tinerii binecuvântați, împreună cu nănaşii, vorniceii şi druştele, ținându-se toți de mână, înconjurau masa de trei ori. Conducătorul şirului, în persoana conăcarului,

care purta în mână o sticlă de vin și un colac, scotea mireasa de după masă afară cu *danțul miresei* ori *jiocul miresei*, *jiocul mare, hora mare.* În pragul casei mirele era constrâns să plătească pentru mireasă. Frații sau surorile mai mici ai miresei barau drumul, punând în ușă un cuțit: „Nu ți-o dau pe surioara, până nu-mi dai sutișoara". În curte, în lanțul dansatorilor se prindeau mai multe persoane, formându-se un cerc mare. Numaidecât trebuia înconjurată de trei ori și căruța pregătită pentru tinerii miri.

Scoaterea zestrei se desfășura într-o atmosferă veselă, cu muzică, strigături și chiote. Vorniceii din partea mirelui și a miresei intrau în casă, fiecare din ei luau câte un obiect și-l scoteau afară, jucându-l în văzul tuturor până-l transmiteau femeilor din carul sau căruța pregătită pentru transportarea zestrei la casa mirelui.

La plecare spre casa mirelui mireasa, după ce era urcată de mire în trăsură, rupea sau arunca în lume colacul primit de la mire. Și de această dată cei prezenți încercau să obțină măcar o bucățică din acest colac. În aceeași trăsură se mai așezau mirele și nănașii.

Alaiul de nuntă alcătuit din miri, nași și invitați mergea spre casa mirelui pe alt drum decât cel, pe care venise la mireasă. Ritul de separație consta în a amăgi duhurile rele, care puteau să distrugă căsnicia pe cale de constituire.

În cazul în care mirele nu era din același sat cu mireasa, flăcăii din satul ei cereau *hulpea*, unul din multiplele obiceiuri de vânzare-cumpărare a miresei, cunoscute în toate zonele etnografice din Republică. De obicei, punea la cale acest lucru un fost prieten al fetei. Băieții opreau cortegiul de nuntă undeva la pădure ori în mijlocul satului, făceau un gard, întindeau o frânghie sau puneau o masă cu o pâine și un cuțit. Tratativele purtau un caracter pașnic până ajungeau la o învoială privitor la plata pentru mireasă. Persoana care primea banii tăia pâinea în două și lua masa, astfel deschizând drumul. Plata în natură sau în bani de către mire este o formă-derivat a plății în folosul *obștinii,* din care fata ca forță de muncă trecea în alta[24].

Cununia se săvârșea în ziua nunții sau până la nuntă. Închiderea bisericilor în perioada ateismului combatant a dus la faptul că, de multe ori, cununia se făcea în satele care aveau biserică funcțională.

Nunta ajunsă la mire era întâmpinată de socrii mari cu pâine și sare, prăjituri, dulceață și vin. Intrau în casă, se așezau la masă pentru o mică gustare, după care oamenii începeau să se ducă pe la casele lor. Urmau pregătirile de masa cea mare. Invitațiile se făceau din timp, de regulă, spre finele nunții de la casa miresei. În afară de acest îndemn, vorniceii călări pe cai, mergeau din casă-n casă de chemau nuntașii la acest eveniment major din cadrul nunții.

Masa cea mare, organizată de părinții mirelui și serbată în exclusivitate de oamenii căsătoriți, constituia centrul de greutate al nunții, reprezentând un act magic cu rol augural. Obiceiurile cuprinse în acest segment nupțial începeau pe la miezul nopții. Localizările spațiale se făceau din perspectiva relațiilor de rudenie. Invitații mirelui, ai miresei și ai nunului se așezau la masă deosebit. Cele mai bune locuri reveneau oamenilor din partea nunului și ai mirelui. În capul mesei ședeau mirele și mireasa, nașii de cununie și starostele cu *stărostița*. În fața mirilor erau puse două *jemne* cu lumânările aprinse înfipte în ele. Scenariul mesei mari includea câteva momente semnificative: legătoarea, închinatul colacilor, jocul găinii, dezbrăcatul miresei. Toate acestea alternau cu muzică, dans și mâncare. Mesele, ca element al tuturor fazelor nupțiale, fixau și menținеau relațiile de solidaritate și afecțiune socială.

Legătoarea avea loc după câteva rânduri de pahare. Spre deosebire de legătoarea de la nuntă, când se însemnau mai mulți nuntași, la masa cea mare urma să fie legat cu alt rând de prosoape doar nunul.

Locul central îl ocupa *închinatul colacilor*, o desfășurare sărbătorească, definind strângerea darurilor pentru sprijinul familiei în curs de constituire. Acest ajutor se făcea reciproc – oaspeții închinau darurile, onorându-și datoria față de cei care au fost la nunta copiilor lor. Sau, dând curs invitației, într-un fel, îi angajau pe potențialii nuntași la viitoarea nuntă din familia lor. Relevant este faptul că închinatul darurilor se făcea cu o pereche de colaci simbolizând belșugul și fertilitatea în familiile înrudite prin căsătorie. Colacii erau aduși la masa cea mare de rudele miresei. Cei mai mari și frumoși colaci, acoperiți cu prosop și piese vestimentare, erau primiți de nănași. Luând colacii, nunul îi săruta, apoi *ridica masa*, adică începea ceremonialul de strângere a darurilor. El trebuia să pună *fruntea banului*, prin aceasta, influențând mesenii *să scoată mai mulți bani.* Colacii rămâneau nunului. Cu altă pereche de colaci, mai mici, închinau darurile ceilalți meseni. Perechea de gospodari primea colacii, îi juca pe rând sau luau câte un colac fiecare. Paharul cu vin îl urau: „Viață cu dulceață, să vă înmulțiți ca nisipul în mare, să fiți fericiți, zile îndelungate, mai multe zile senine decât noapte, supărarea să vă fie pe rând"[25]. La urmă se închinau colaci socrilor mari și socrilor mici. Soacrele schimbau între ele daruri în semn de încuscrire.

După ce se adunau darurile, starostele tăia din jemna miresei o hrincă și spunea că *s-a tăiat hrinca de la pâine*. Pe această felie de pâine se înmânau tinerilor banii strânși de la meseni. Tot acum se servea mâncarea caldă: găluște, sos cu carne, năhut cu carne, cartofi cu carne. Găluștele ocupau un loc aparte în meniul de sărbătoare. Femeile care le făceau se bucurau de o atenție deosebită, la prima gălușcă pusă în oală ele chiuiau, ca să știe lumea la care casă se fac aceste bucate. Mâncărurile de încheiere a mesei erau plachia dulce din orez și învârtita. Amintim că la masa rece se serveau rasolul de pasăre și răcitura din carne de porc. Tot aici erau servite felurite prăjituri.

Găina nupțială, cu un sens străvechi de jertfă spiritelor casei[26], era jucată la finele mesei mari. Găina pregătită la casa miresei, ornată ca o mireasă, se cerea vândută. Negocierile între naș și bucătăreasă se produceau într-o atmosferă distractivă. Nașul cumpăra găina, apoi o împărțea mesenilor.

Schimbarea statutului de mireasă pe cel de nevastă se desfășura după prima noapte conjugală a tinerilor, perceptul despre cumințenia și curățenia miresei fiind unul adânc înrădăcinat în mentalul popular: „era o rușine mare să se întâmple fata greșită"[27]. Ritualul de stabilire a virginității miresei, considerată decisivă în susținerea normelor sociale, ocupa un loc aparte în cadrul scenariului de nuntă. Memoria colectivă a satelor ne oferă date referitoare la existența obiceiului, când soacra mare juca prostirea miresei cu semnele nevinovăției în cadrul segmentului nupțial *Prădanca*, calificat în popor ca o petrecere colectivă a femeilor. Această ceremonie importantă a fost cunoscută în satele noastre sub numirile de *Colac, Ostropăț, Turculeț, Uncrop, Legătoare, Înhobotare, Nevastă tânără, Dezbrăcare.* Obiceiul avea loc la mire sau la mireasă, a doua zi după masa cea mare. Participau numai femeile, care se veseleau și se bucurau că numărul lor s-a înmulțit prin adăogirea tinerei neveste[28]. Persoanele care chemau la petrecere, numite *prădance*, purtau însemnele specifice manifestărilor nupțiale: prosoape, buchete

cu flori, garafa cu vin. Distinctivă, în această recuzită, trebuia să fie culoarea roşie, care vestea comunității că mireasa a fost cinstită. Manifestarea femeilor era însoțită de muzică, cântece, dansuri, mascări în personaje groteşti, cu haine vechi şi multe vopsele pe față. Se aprindeau focuri, se făceau diferite șotii cu impact distractiv asupra oamenilor ieşiți în calea lor. Oaspeții aduceau cu ei daruri asemănătoare cu cele înmânate la nuntă. Pentru acest eveniment, se pregătea din nou un ospăț, care dura până dimineața.

În centrul atenției se afla legatul miresei, care simboliza încorporarea miresei în rândul femeilor măritate, trecerea de la statutul de fată la cel de nevastă. Portul ritual de mireasă îşi pierdea integritatea – naşa *strica* florile miresei, numite şi *barizul miresei,* şi o lega pe tânără *de moadă* cu o basma. Lumea prezentă la ceremonial se îndulcea din jemnele miresei, înmuiate în vin cu zahăr. Cu timpul, *Dezbrăcatul miresei* s-a desprins din cadrul *Prădancei,* devenind parte componentă a mesei mari. Evenimentul s-a produs din cauza comprimării obiceiurilor de nuntă, dar şi a estompării unor percepte cu referire la comportamentul moral al miresei de până la măritiş. În prezent, *Prădanca* are o semnificație de ospăț şi daruri.

Obiceiurile postnupțiale

În ansamblul manifestărilor specifice nunții obiceiurile post-liminare jucau un rol de regresie treptată de la sărbătoresc la cotidian. *Calea, Purtarea tinerilor, Deschiderea drumului, Dezlegarea de cale* – astfel se numea integrarea noii familii într-un nou context de viață. Prima vizită a miresei la părinții ei după nuntă semnificau integrarea tinerilor în viața satului. Din acest moment tinerii *intrau în lume*, căpătând drepturile să fie gospodari, să participe la petreceri, nunți, cumătrii de rând cu cei căsătoriți. Ca o continuare a deschiderii *căii primare*, la câteva zile se întâlneau cuscrii. Sărbătoarea finală *Întâlnirea cuscrilor* sau *Spălarea mâinilor* constituia un prilej de rememorare a evenimentului consumat, un schimb de impresii, comentarii, opinii despre ce a fost bine şi ce nu trebuia să se întâmple la nunta organizată şi dirijată de ei. Cu acest ultim acord al ceremonialului marital *se tăia coada nunții*[29].

Stabilirea irevocabilă a noilor însurăței în celula socială a familiei le impunea şi un comportament adecvat statutului obținut. Aveau responsabilitatea să respecte părinții biologici şi cei spirituali. Formula de urare „Să-i cinstiți pe părinți şi pe naşi", frecvent adresată mirilor, în cadrul nunții servea tinerilor drept călăuză în relațiile ulterioare. La sărbătorile agrare de peste an se efectuau vizite reciproce între fini, nănaşi şi părinți, în semn de recunoştință şi respect, de păstrare a relațiilor sociale între familiile înrudite.

Concluzii

În urma cercetărilor efectuate recent pe teren, pot fi făcute unele constatări. Începând cu anii '60-'70 ai sec. al XX-lea, tendințele de simplificare şi comasare a ceremonialului marital devin evidente. A fost redusă durata generală a timpului pentru nuntă, fapt ce a dus la comprimarea şi restrângerea momentelor ceremoniale. Spațiul de desfăşurare a rânduielilor la casa părintească a fost înlocuit ce cel din corturi, cu transferul, ulterior, în casele de cultură, cafenele şi restaurante. Schimbările intervenite pe aceste coordonate au determinat restructurarea nunții, în ce priveşte conținutul

şi semnificațiile elementelor rituale, reducerea, restrângerea şi succesiunea etapelor ceremoniale. Au dispărut manifestările spectaculare cu implicarea cailor înfloriți frumos, scoaterea şi jucatul zestrei, dansul mare al miresei, schimbul colacilor dintre vorniceii călări pe cai, alaiurile de nuntă cu căruțele şi caii împodobiți de sărbătoare, deosebite prin chiotele şi cântecele nuntaşilor. Chiar dacă astăzi colacii mirelui şi ai miresei sunt schimbați, totuşi, *pe atunci*, prezența cailor oferea ritualului o privelişte destul de impresionantă. Pe parcursul anilor, au căzut în desuetudine scenele teatralizate, deghizările, distracțiile şi verva de veselie din cadrul *Prădancei*.

Mariajul, în actualitate, nu mai este dictat de părinți, întrucât estomparea intereselor economice a început odată cu colectivizarea averilor țărăneşti. Datorită noilor relații stabilite între părinți şi copii, astăzi există o tendință vădită a tinerilor de a-şi încheia căsătoria în afara preferințelor părinteşti, moment explicabil şi prin faptul că au devenit independenți, fac cunoştință cu partenerii departe de vatra familiei. Mai mult decât atât, unii tineri au toate condițiile să rezolve căsătoria şi nunta, în ansamblu, fără susținerea părinților sau a rudelor. În semn de respect, mai mult simbolic, ei aduc la cunoştință celor apropiați hotărârea luată, printr-o vizită protocolară. Multe din semnificațiile practicilor magice s-au pierdut sau au fost uitate. Nu-şi prea amintesc de uzitarea boabelor de grâu sau a pâinii, la logodnă, ori de ritualul *de trei ori în jurul mesei*, la plecarea mirelui după mireasă şi la plecarea miresei la casa mirelui. Mai puțin sunt cunoscute conotațiile *jemnelor* de pe masa tinerilor.

Cu toate că schimbările sociale survenite în mediul rural au afectat nunta tradițională, totuşi, substanța acestui rit de trecere, produs în contextul societății actuale, are la bază mai multe elemente ale culturii tradiționale. S-a păstrat localizarea spațială a mirilor şi naşilor în capul mesei, alegerea nunilor şi staroştilor *după neam*, împărțirea ierarhică a nuntaşilor, conform aceleiaşi structuri de rudenie – oastea mirelui, a miresei şi a nunului. Protagoniştii îşi invită, după obiceiul vechi, *chemătorii, staroştii, vorniceii, druştele, porăitoarele* şi *prădancele*. Durabil s-a dovedit a fi obiceiul însemnelor distinctive ale nuntaşilor, doar că locul prosoapelor tradiționale şi al băsmăluțelor pregătite de mireasă a fost preluat de piese industriale. Momentele tradiționale, cum ar fi întâmpinarea oaspeților cu pâine şi sare, *împreunarea* sau *datul mâinii* cu mirii, *schimbul darurilor* etc., sunt marcante prin uzitarea în cadrul lor a unui repertoriu de gesturi şi acte rituale cu rol augural. Stropitul mirelui cu agheasmă, în scopul purificării, este încă răspândit, dar şi alte momente legate de valențele de propițiere ale apei: în timpul legătorii mireasa trebuie să verse dintr-o mişcare păharul cu apă, pus sub scaunul ei, apa este vărsată în fața tinerilor ieşiți de la cununie.

În schema nunții contemporane s-a păstrat tradiționala ceremonie *Închinatul colacilor*, care menține numele alimentului ritual ca simbol al belşugului şi al bunăstării în viitoarea familie. Înmânarea banilor şi cadourilor tinerilor se bucură de o atenție deosebită, fiind utilizate, ca pe vremuri, obiectele şi alimentele rituale.

Deşi normele cutumiare ale ceremonialului marital au evoluat, în condițiile impuse de societatea contemporană, totuşi, nunta rămâne unul din elementele centrale ale existenței umane, păstrându-şi locul şi importanța în întregul sistem al obiceiurilor populare.

Note și referințe bibliografice

[1] ZELENCIUC Valentin, POPOVICI Iurii, LOSCUTOVA Larisa. – **Tradiții și contemporanietate**. Chișinău, 1977. – P. 79.

[2] CANTEMIR Dimitrie. – **Descrierea Moldovei**. Chișinău, 1992; MARIAN Simion Florea. – **Nunta la români**. București, 1995; SEVASTOS Elena. – **Nunta la români**. București, 1889; ZELENCIUC Valentin. – **Очерки молдавской народной обрядности**. Кишинев, 1959; CIUBOTARU Silvia. – **Nunta în Moldova**. Iași, 2000; CIUBOTARU Silvia. – **Obiceiurile nupțiale din Moldova**. Iași, 2009.

[3] HÂNCU Andrei. – *Introducere* // **Folclorul obiceiurilor de familie**. Chișinău, 1979. – P. 6-7.

[4] Informator MOSCALU Vera, n. 1934, s. Saharna.

[5] Informator AXENTI Eugenia, n. 1944, s. Buciușca, înr. 2010.

[6] MARIAN Florea Simion. – **Nunta la români**. București, 1995. – P. 15-16.

[7] GENNEP Arnold Van. – **Riturile de trecere**. Iași. *Polirom*. 1996.

[8] CIUBOTARU Silvia. – **Nunta în Moldova**. Iași, 2000. – P. 33.

[9] **Crestomație de folclor moldovenesc**. Chișinău, 1989. – P. 9-11.

[10] MARIAN Florea Simion. – *Op. cit*.

[11] HÂNCU Andrei – *Introducere* // **Folclorul obiceiurilor de familie**. Chișinău, 1979. – P. 25-36.

[12] HÂNCU Andrei. – *Folclor al ritualurilor de familie* // **Folclor românesc de la Est de Nistru, de Bug, din nordul Caucazului**. Chișinău, 2007. – P.423.

[13] Informator DONȚU Vera, n. 1939 , s. Saharna, înr. 1989.

[14] Informator CERNEAN Ion, n. 1939, s. Saharna, înr. 2010.

[15] Informator MACRII Fiodor, n. 1927, s. Buciușca , înr. 2010.

[16] Informator CIOBANU Dumitru, n. 1940, s. Buciușca, înr. 2010.

[17] Informator MOSCALU Vera, n. 1934, s. Saharna Veche, înr. 2010.

[18] Informator BULAT Lucheria, n. 1921, s. Saharna, înr. 1989.

[19] Informator CEBAN Vasilisa, n. 1936, s. Buciușca, înr. 2010.

[20] MATEEVICI Alexei. – **Opere**. I. Chișinău, 1993. – P. 289.

[21] Informator VIZIR Varvara, n. 1919, s. Saharna, înr. 1989.

[22] Informator CERNEAC Julieta, n. 1949, s. Saharna Veche, înr. 2010.

[23] BUZILĂ Varvara. – **Pâinea – aliment și simbol**. **Experiența sacrului**. Chișinău, 1999. – P. 132.

[24] HÂNCU Andrei. – *Unele elemente folclorice vechi ale ritologiei nunții la moldoveni* // **Speciile folclorice și realitatea istorică**. Chișinău, 1985. – P. 86.

[25] Informator CERNEAC Julieta, n. 1949, s. Saharna, înr. 2010.

[26] HÂNCU Andrei. – *Introducere* // **Folclorul obiceiurilor de familie**. Chișinău, 1979. – P. 46.

[27] Informator UNTU Elena, n. 1940, s. Saharna, înr. 2010.

[28] MATEEVICI Alexei. – **Opere**. I. Chișinău, 1993. – P. 298.

[29] Informator BULAT Lucheria, n. 1921, s. Saharna, înr. 1989.

WEDDING TRADITION IN THE VILLAGES FROM THE DISTRICT OF REZINA

Abstract

In the present article we have he aim to reveal the ceremonial of wedding in a space of homogenized traditions at local areal level. We analize the contain, succesion, semnification and functions of wedding customs, from the perspective of elucidation of basic tendences of the evolution of this important event in human life. We reveal the local pecularities of the custom.

Șef Secție Etnografie, MNEIN

SAHARNA VĂZUTĂ DE FILOSOFUL ȘI CĂLĂTORUL RUS V. ROZANOV LA 1913

Elena ȘIȘCANU

Rezumat

Între anii 1899-1913 V.V. Rozanov a întreprins un șir de călătorii prin Europa. Impresiile și notițele de călătorie au fost publicate în diferite lucrări, ziare și reviste ale timpului. La finalul acestui periplu a ajuns și în Basarabia, fiind invitat de moșiereasa Eugenia I. Apostolopulo la Saharna. Impresiile despre Basarabia au fost publicate în anul 1913 în „Novoe vremea". Eseurile reprezintă un adevărat document al timpului. Am selectat din mai multe publicații ale lui V. Rozanov crâmpeie despre Basarabia, relevante din punct de vedere istoric și etnografic, pentru a întregi tabloul Saharnei la 1913.*

Articolul vine să pună în valoare informații prețioase necunoscute privind obiceiurile, ocupațiile, viața și organizarea social-economică a Saharnei, construcția și amenajarea caselor, portul, superstițiile, munca pe câmp, uneltele și mașinile agricole, cunoștințele agricole ale țăranilor, muzeul etnografic, mănăstirile Saharna și Țâpova, dar și comportamentul unor preoți și moravurile lor.

Ne propunem să urmărim pe scurt expresia rozanoviană a sentimentului trăit la Saharna, unde "sufletul a înflorit", iar „pământul se cunună cu omul".

V.V. Rozanov s-a născut la 20 aprilie 1856, în regiunea Kostroma. La 26 ani a absolvit Universitatea Imperială din Moscova, Facultatea Istorie și Filologie. Din 1889 a colaborat la ziarul „Novoe Vremea" până în 1917, când acesta a fost închis. A scris mai bine de 1243 de lucrări, publicate în diferite ediții. Cele mai multe dintre ele le găsim în ziarul „Novoe Vremea", inclusiv și notițele rezultate în urma călătoriei în Basarabia. A murit în sărăcie în 1919, lăsând o arhivă impunătoare de manuscrise și corespondențe care încă nu este evaluată total. În ultimii ani, opera filozofului, scriitorului, publicistului rus a fost încadrată în 30 de volume.

Chiar dacă interesul față de lucrările lui a fost provocat de notițele despre Basarabia, în special, despre Saharna, trebuie să recunoaștem că am descoperit un scriitor și un filozof original, mult apreciat de contemporani și care merită să fie citit și recitit. În amintirile sale despre Rozanov, Perțov P. P. (1868-1947), poet, publicist, editor, critic literar, memorialist, scria: „trăsătura distinctă a scrisului rozanovian este virtutea de a genera discuții, polemică în jurul celor scrise"[1]. Un alt contemporan al lui Rozanov, V. N. Ghippius menționa: „... el a fost nu atât în rând cu lumea, nici în mijlocul ei, cât alături de ea, de aceea el poate fi numit, mai curând, *fenomen decât om* "[2]. Nicolai Berdeaev scria despre V. Rozanov în 1914: „Acum Rozanov este *primul stilist rus*, un scriitor cu accente sclipitoare de *geniu*. Rozanov are o deosebită magie a cuvintelor, fraze magice care atrag cuvinte senzuale. El nu are expresii și cuvinte abstracte. Toate scrierile lui sunt vii, pline de viață"[3]. În una din publicațiile sale analitice, Victor Sukaci l-a numit pe Rozanov V.V. – fenomen literar al secolului al XX-lea, *enfant terrible* al literaturii ruse[4].

Între anii 1899-1913, V.V. Rozanov a întreprins un șir de călătorii prin Europa. Impresiile și notițele de călătorie au fost publicate în diferite lucrări, ziare și reviste ale timpului. La finalul acestui periplu a ajuns și în Basarabia, fiind invitat de moșiereasa Eugenia I. Apostolopulo la Saharna. Așa cum va spune, chiar el, mai târziu: „Saharna,

* În text, toate denumirile rusești sunt transcrise cu caractere latine.

unde am sosit să-mi rumenesc la soare păcatele toropite de umezeala pătrunzătoare din Petersburg de-a lungul iernii întregi”[5].

Fiind în Basarabia el va duce o corespondență activă cu scriitori, ziariști, filosofi ruși, totodată va admira și descrie oamenii, obiceiurile, casele, activitățile agricole de pe moșia Eugeniei Apostolopulo. Impresiile despre Basarabia vor fi publicate în „Novoe vremea”, nr. 13358, 13368, 13387, 13401, 13413, 13434, 13462. Am selectat din mai multe publicații ale lui V. Rozanov crâmpeie despre Basarabia, relevante din punct de vedere istoric și etnografic, pentru a întregi tabloul Saharnei la 1913.

Un interes aparte pentru istoriografia Basarabiei prezintă lucrarea „Saharna”, scrisă în 1913 și compartimentată în trei părți: 1) Înainte de Saharna 2) Saharna 3) După Saharna. Ea apare abia în anul 1998, sub îngrijirea lui A.N. Nikoliukin. Este o lucrare mai puțin cunoscută în Basarabia, dar care conține informații despre Saharna. Notițele sporadice, rătăcite printre răbufnirile de critică și revoltă referitoare la literatură, filozofie și evenimente politice din Rusia, vin să redeschidă o nouă pagină în cunoașterea Basarabiei și a Saharnei, în special. Aceste informații au valoare de document, de aceea consider oportun și util revenirea la ele.

Lucrarea a fost scrisă fiind în ospeție la moșiereasa Eugenia I. Apostolopulo, pe care o cunoscuse la Petersburg, în 1903-1904, la întrunirile filosofico-religioase, dar și în cercurile pictorilor, scriitorilor, și în alte medii burgheze. Ea era fiica lui Ioan Bogdan și Ecaterina Străjescu, ambii părinți provenind din vechi familii de boieri moldoveni, fiind cunoscută ca persoană ce întreținea cu cheltuială proprie o casă cu camere de locuit și atelier pe str. Galernaia, în Sankt-Petersburg, destinată pictorilor[6]. În Basarabia, împreună cu soțul ei, Nicolae C. Apostolopulo, fondează pe moșia lor de la Saharna Școala de Viticultură, pentru care donează un local, tot aici deschide o școală primară, o fabrică de olane, repară Mănăstirea Saharna, oferă copiilor de țărani burse pentru Școala de viticultură, completează colecția de mobilier, unelte agricole, covoare și podoabe bisericești, destinată unui viitor muzeu etnografic la Chișinău[7]. Eugenia I. Apostopulo a fost cea care l-a invitat pe arhitectul Alexei Șciusev, în anul 1914, pentru a construi un paraclis în stil neo-bizantin, pe o altă moșie a familiei de 4900 desetine – Cuhurești de Sus, județul Soroca[8]. Este vorba de Biserica Sf. Arhanghel Mihail.

V. Rozanov o caracterizează pe Eugenia astfel: „Personalitate sintetică, care înviorează societatea prin spiritul, talentul, zelul său, agitația și disponibilitatea permanentă întru toate cele bune și nobile... un noian de inteligență sclipitoare și de suflet admirabil și plin de farmec, în care străluceau miriade de gânduri, grații, animații și „revelații” pozitive”[9].

Saharna: „*sufletul a înflorit*”

Saharna, văzută la 1913 de V. V. Rozanov, reprezenta un sat frumos cu „căsuțe unse cu lut, o parte vopsite în alb, alta – de culoare galbenă-închisă, iar cea de-a treia – albastră”[10]. Albastrul inspirat, după cum spunea Eugenia, de la florile câmpului – *delphinium*[11]. Aceste case, fără „*nici o pată*”, l-au impresionat atât de mult pe Rozanov încât el a notat: „cât de mult își iubeau proprietarii aceste locuințe de le împodobeau, precum mama își pregătește fata de nuntă. Mi s-a aprins sentimentul proprietății. A vedea atașamentul autentic al omului față de lucrurile lui, e la fel de reconfortant cu a admira tot ce e cu adevărat așezat, ajuns la vârsta maturității, a „plinătății”[12]. Această

descriere ne relevă atitudinea gospodărească, așezată în timp, conform tradiției seculare, capacitatea basarabeanului de a-și amenaja locuința. Deci, casa nu este un loc „dat”, este opera omului, iar mesajul ei este, prin urmare, de altă natură. Lasă să se înțeleagă că există un raport de reciprocitate între casă și stăpân, între casă și mediul înconjurător. Formidabilă apreciere: „ omul seamănă cu locuința sa, iar casa cu stăpânul”[13]. Țăranul basarabean era apreciat de către Rozanov ca ajuns la „vârsta maturității, a plinătății”[14]. Era un gospodar autentic care respecta tradiția și neamul. Atât de mult i-a plăcut Saharna, încât a declarat: „sufletul a înflorit”[15].

Locuințele oamenilor au fost un obiectiv al observațiilor efectuate în timpul călătoriilor. Lui îi aparține filozofica concluzie: amenajarea locuinței seamănă cu psihologia omului, reiese din ea, odată constituită, ea influențează asupra modului de organizare a locuinței. Omul dintotdeauna semăna puțin cu casa sa. Aceasta e adevărat în aceeași măsură în care casa seamănă cu stăpânul său[16].

Casa doamnei Eugenia I. Apostolopulo – muzeu etnografic constituit

Fiind cazat în casa doamnei Eugenia I. Apostolopulo, locuind aici mai bine de trei luni, face o descriere detaliată a acesteia: „Câtă armonie în casa aceasta, în culori și măreție. Predomină culoarea albă, brâiele la casă sunt albastre, podeaua și pereții în tindă sunt verzi. În tindă pe pereți atârnă împletituri din paie *(rogojină s.a.)* pentru a proteja pereții de hainele atârnate pe cui. Culoarea aurie a firului de pai este minunată. La intrare – din ceamur sunt modelate două figuri: o pasăre și un animal. La prima vedere – dezgustător, mai târziu, această creație populară îți place, te atrage și te fascinează indiscutabil”[17].

După Rozanov casa părea să fie mică, cu ferestre mici, dar în interior destul de spațioasă, cu o scară răsucită care urca la etaj: „... etajul superior, care de-abia de se mai observă când te apropii de casă, atât de mici sunt ferestrele. Nici nu am bănuit că această casă nu e cu un singur cat. În realitate, am descoperit un șir de camere spațioase, care repetă în toate ordinea din gospodăria stăpânei, doar că tavanele sunt ceva mai joase”[*].

Așa cum menționează Rozanov, casa era, în esență, un muzeu etnografic constituit, dar amplasat într-o atmosferă domestică, și nu în una muzeală. În muzeu nicăieri lemnul nu e la vedere, e acoperit peste tot de covoare, pânzeturi, canapelele sunt joase, și oriunde ai dori, poți pune un copil. Fiecare cameră parcă cheamă o femeie și un copil. Chiar și la Petersburg, Eugenia I. Apostolopulo avea mobila și o parte din pereți ce etalau o serie de artefacte țărănești, din lemn și pânzeturi. Aici am descoperit: „... mesele rudimentare pe care țăranii mănâncă, alături de paturile pe care ei dorm, alături – pătuțul copilului, fusurile (aici se filează inul)[18], care nu seamănă cu ale noastre, acestea sunt ușoare, mobile, cu ele „poți merge în câmp și să torci” în continuare, o sumedenie de vase primitive, dar frumoase, din lut. În catul de sus am observat peste tot în locul „sfeșnicelor europene”, dar incomparabil mai frumoase decât acelea, niște sfeșnice de lut, înfățișându-se precum niște căni din mijlocul cărora se înalță un cilindru, în care se înfige lumânarea, iar vârful acestui cilindru e unit cu marginea de jos a jgheabului cănii cu o toartă uriașă. Toate sunt zugrăvite într-o culoare verde-pal. Un astfel de sfeșnic îl poate purta și o cucoană, pentru că e chiar elegant, dar se potrivește și pentru ”laba” mojicului, în timp ce ale noastre, „miniaturale” cum sunt, nu se pot lua decât cu degețelele, nicidecum cu mâna. În jgheaburile laterale se pot pune oricâte chiștoace,

[*] posibil avea în vedere cânepa, materie primă folosită în Saharna.

ba peste el mai poți turna și apă, ca să stingi mucurile nearse. Sfeșnicele mi-au plăcut întru-atât de mult, că doresc la plecare să iau unul cu mine, la Petersburg: pentru un fumător înrăit ca mine și un cetitor nocturn – nimic mai potrivit. Întreaga gospodărie o poți plasa acolo, iar la nevoie să și îneci un autor neplăcut”[19].

Rozanov a descris și soba, la care în serile lungi de iarnă se adunau țăranii. Deși caută asemănare cu soba rusească, el este nevoit să recunoască că e diferită de aceasta. Particularitatea celei din Saharna rezidă într-o anume iconografie figurativă, peste tot vezi niște decoruri florale stupide, dar frumoase, crini albaștri, roșii, cărămizii, cu cerculețe și cârlionți tremurători, precum mersul șarpelui[20].

Casele evreilor

Nu au rămas neobservate nici casele evreilor. În general, „problema evreiască” este una prezentă în mai toate lucrările lui Rozanov. Nu face excepție nici lucrarea la care ne referim. „Ei (evreii) locuiesc în case dărăpănate, pentru că, principial, evreul nu are nevoie de o casă trainică, pentru că el este un flotant la Saharna, în Basarabia, și oriunde – doar peregrinul e capabil să-și schimbe casa, vecinii, modul de viață, ocupația după principiul acolo e bine unde ești mai ascuns, mai puțin văzut: „peștele caută unde e mai adânc, omul – unde e mai bine”. Chiar și pentru un nimic, (jidanul) va cosi iarba, va tăia un copac, pentru că sub acest copac nu vor sta copiii lui, și nici el când va fi bătrân. Nu are nevoie de nimic din câte îl înconjoară, pentru că reprezintă o forță cumplită, în orice loc s-ar afla[21]. „Puterea lui e superioară celei în mijlocul căreia se află, chiar dacă sunt doar cinci-șase familii, dar acestea au relații conjugale, comerciale, financiare, sociale cu alții, din Berdicev, Varșovia, Ungaria, Austria și, în esență – cu lumea întreagă. Și această „întreagă lume jidovească” îl susține pe fiece Șmuel din Saharna, iar numitul „Șmuel din Saharna” ia în mâinile sale întregul sat, și de data asta nu pentru interesul său personal, ci pentru întregul evreități, căci, înrădăcinându-se aici, atrage după sine neamurile, rubedeniile, conaționalii, pe cei de-o credință cu el, pentru a-l ajuta, se așează la aceeași masă, la care mănâncă Saharna moldovenilor, le mănâncă grânele, orătăniile, dobitoacele, cumpărând de toate la un preț mizerabil de mic. Saharna muncește, transpiră, ară și se spetește, iar evreii transformă sudoarea lor în aur și îl ascund în buzunare. Au mereu la „ai lor” un credit nelimitat, cuantificat în necesități, dexteritate și disponibilitate. Ce concurență mai poate încăpea, când oriunde s-ar afla ei – sunt „toți”, în timp ce rusul, haholul, valahul – este „singur”? Acești „toți” îl și papă pe cel care e „singur”, și Saharna toată e în mâinile lor, cum în ale lor mâini sunt și Rezina, și Râbnița, care-i de partea cealaltă a Nistrului, în posesia lor e Basarabia[22]. Mai departe adaugă: „Transmit deci acestea într-o „stare brută”, de parcă le-aș fi ridicat de pe pământ, fără a le transforma prin filtrul meditației, fără a adăoga nici „da”, nici „nu”, pentru că nu am competențe în aceste materii”[23]. Evident, aceasta este opinia și atitudinea lui Rozanov față de evrei, mai puțin opinia țăranilor din Saharna, iar lucrările lui: „Esti li u evreev „tainî”? (Otvet na zaiavlenie 400 ravvinov) (1911); „Oboniatelinoe i osiazatelinoe otnoșenie evreev c crovi” (1914); „Vozrajenie K. Arsenievu” (1914) etc..., vin să ne confirme acest lucru.

Tot de la Rozanov aflăm că la 1913, în Saharna erau trei sinagogi. Una pentru săraci, care nu se roagă alături de cei bogați, alta – pentru cei înstăriți, care refuză rugăciunea alături de cei sărmani și a treia pentru cei mijlocași. La fel, cunoaștem că

în Saharna existau câteva magazine deținute de evrei care comercializau mărfuri aduse din Rusia, Polonia, Germania etc., în special, textile, mașini agricole, îmbrăcăminte, bijuterii, pălării, umbrele, cosmetice[24].

Descrierile făcute de Rozanov sunt foarte importante pentru că locuitorii Saharnei astăzi nu-și mai amintesc nici de moșie, nici de școala de viticultură și vinificație, nici de fabrica ce producea olane, nici chiar de obiceiurile și cântecele de altă dată, în special, de la începutul secolului al XX-lea.

Diversitatea și mulțimea sărbătorilor din Saharna

Fiind impresionat de diversitatea și mulțimea sărbătorilor locale, Rozanov menționa: „Se sărbătoresc nouă zile de joi după Înviere, pe care le numesc „nimfe”, dar și un oarecare „Chirică Șchiopu”, „Sf. Foca”, care e deopotrivă și „foc” și „iarbă verde” – o sărbătoare anume pentru femeile măritate, care e în prima zi de luni după Sfânta Treime. „Și Domnu’ Sfântu’ să te ferească, să nu cinsteşti iarba verde: anul întreg vei avea nenorociri, ce ți se vor trage de la iarba verde”[25]. La 10 iulie 1913 Rozanov va scrie: „O oră întreagă am privit, de pe verandă, la dansurile moldovenilor de ziua Ierbii Verzi, toți dansau desculți”[26]. Ziua de 10 iulie 1913, într-adevăr, cade într-o zi de joi, lucru pe care l-am verificat personal.

Deși nu-i era clar nimic în ceea ce privește multitudinea sărbătorilor, încearcă să explice acest fapt prin încorporarea Moldovei (*Basarabiei, n.a.*) la Rusia și prin faptul că băștinașii au prins a prăznui atât sărbătorile rusești, ca și pe cele moldovenești[28]. Astăzi, locuitorii Saharnei, nu pot explica despre ce fel de sărbători ale „nimfelor” este vorba. Nici cei din satele învecinate nu cunosc. Posibil, este vorba de Rusalii și alte sărbători dedicate divinităților *zeițe fecioare* – Floriile, Sânzienele, Drăgaicele, Ielele, care au loc între echinocțiul de primăvară și solstițiul de vară, conform calendarului popular. Timp în care Rozanov s-a aflat la Saharna.

Impactul vieții monahale asupra locuitorilor din preajma mănăstirilor Țâpova (Horodiște) și Saharna intuim chiar din descrierile lui V. Rozanov, care a rămas năucit de cântările băieților și fetelor ce se întorceau de la câmp cântând în gura mare: “Sfinte Dumnezeule! Sfinte tare! Sfinte fără de moarte, Miluiește-ne pre noi! (*în l. rusă. n.a.*)”, rămas consternat de această „cântare funerară!”, se v-a întreba „De ce o cântă lucrătorii? Aici? Fetele și băieții?”[28]. Nu-i venea să creadă că aude această „cântare curată”. Ca apoi, tot el să explice: “În biserica pravoslavnică a satului Saharna, după cum am aflat din chestionări multiple, cântarea și cetitul sunt împărțite pe din două, jumătate în slavonește, jumătate – moldovenește. De aici, minunatele slavoslovii bisericești, au fost preluate fără a se referi la sensuri, transformându-le în cântece de petrecere, muncă și câmpenești”[29].

După cum observăm, Rozanov descrie viața din Saharna, bazându-se nu numai pe propriile observații, dar și pe chestionările și povestirile localnicilor, ba chiar și a moșieresei. Acest fapt oferă lucrărilor și mai multă valoare, valoarea documentului istoric. Prin ele descoperim un tablou necunoscut al Saharnei, al mentalității, cunoștințelor și ocupațiilor băștinașilor.

Vinul, un produs autentic din Saharna

De la Rozanov aflăm că în Petersburg, la acel timp, se consuma vin îmbuteliat, numit „Saharna”. El era foarte gustos și se servea la mese alese[30], iar butoaiele în care

se păstra acel vin erau foarte mari. În moşia Eugeniei Apostopulo el a descoperit nişte „... butoaie de dimensiuni uriaşe (aidoma unei case mici) pentru vin. Într-un butoi ca ăsta intră, după cum am aflat, 600 de găleţi de vin, iar fiecare găleată e echivalentul a 16 sticle. Ce mai sticle în acele 5-6 butoaie pe care le-am văzut în beciul acela, în care am nimerit involuntar! Toţi ţăranii beau acest vin de Saharna, probabil că e ieftin. Pot spune că acel vin cu eticheta ”Saharna”, pe care l-am băut cândva la Petersburg, era mai gustos dintre toate din câte am băut vreodată[31].

Am încercat să aflu mai multe despre vinul îmbuteliat, numit Saharna, zadarnic. Localnicii nu cunosc. Ceea ce au putut să spună este existenţa unei şcoli specializate în sat.

Şcoala de Viticultură a zemstvei, Fabrica de olane

La 27 aprilie 1878 Eugenia I. Bogdan se cunună cu Nicolae C. Apostolopulo. Împreună fondează pe moşia lor de la Saharna Şcoala Viticolă, pentru care donează un local, deschide o şcoală primară, o fabrică de olane[32].

Din notiţele de călătorie ale lui Rozanov aflăm că în Sahatna existau, la acel moment, o şcoală a zemstvei, specializată în viticultură şi vinificaţie, precum şi o fabrică care producea olane (pentru acoperişuri), ele aparţineau Eugeniei I. Apostolopulo. Fiind fără moştenitori, ea a donat toate proprietăţile sale zemstvei locale, de acea şcoala se numea anticipat, a zemstvei. „Dar, deocamdată, zemstva plăteşte şcolarizarea şi întreţinerea a 5 sau 7 elevi, din totalul de 25 sau 30, deci restul cheltuielilor ce ţin de şcoală erau acoperite de Eugenia Apostolopulo”[33]. De la ea Rozanov a aflat despre programele şcolare neadecvate, dar care erau stabilite „până la ultimele detalii de minister, oricare ar fi acestea”. Chiar dacă Comitetul de învăţământ venea cu recomandări de la diverşi specialişti, deputaţi, din partea zemstvei, dvorenilor, clerului, nimic nu se schimba. Învăţătorul era impus să respecte programul întocmai. În lucrarea „Saharna” găsim o mulţime de idei propuse de moşiereasa Eugenia I., privind reformarea învăţământului, cât şi caracteristica şcolii făcută de V.V. Rozanov: „Şcoala noastră este anapoda. Oamenii talentaţi n-o acceptă, o abandonează. Astfel, au studii doar tontălăii, iar cei cu adevărat talentaţi sunt fără diplomă – nicăieri nu au trecere. Ei rămân „oameni de alergătură” la un „netot”, dar cu „diplomă”[34].

Aşa cum am spus, aici exista şi o fabrică de olane, care contribuia nu numai la securitatea caselor, dar, în primul rând, avea un rol economic. De dragul acestui rol s-au depus toate eforturile, pentru ca această unitate să supravieţuiască. Producţia de olane era o binefacere pentru localitate şi împrejurimi. La Saharna nu erau case acoperite cu stuf şi paie „aproape că nu am văzut acele îngrozitoare acoperişuri ruseşti, de paie – menţionează Rozanov, – care demult ar fi trebuit interzise de autorităţi, astfel cum e interzisă deţinerea de praf exploziv în case şi transportarea acestuia în bagaje de mână – întrucât pun în pericol spaţiul public, precum şi proprietăţile alăturate”[35]. Casele erau acoperite cu olane. Atâta timp cât ţăranii erau prosperi, rolul fabricii era minor, dar când seceta pârjolea grânele, sau când ploile excesive făceau să putrezească roadele, oamenii se avântau spre fabrică, care îi salva din mrejele disperării. Fabrica producea olane pentru rezervă, pentru viitor, bărbaţii oricând aveau locuri de muncă aici.

Conştiinţa saharnenilor

În ceea ce priveşte poporul şi conştiinţa moldovenilor, Rozanov vorbeşte ca

despre un popor „minunat”, blând, credul, deschis şi naiv, debordând de imaginaţie şi cine ştie câte alte calităţi. Din spusele Eugeniei reiese că locuitorii Saharnei sunt foarte creduli şi mistici: „Mitologie vie..., dacă le veţi povesti ceva absolut ieşit din comun, se încred în asta imediat, ca în ceva indiscutabil – ei înşişi înşiră permanent baliverne, ”verzi şi uscate”. Odată noaptea, de sub cornişa acoperişului a zbughit o imensă pasăre neagră, şi a zburat fără zgomot. Probabil, o bufniţă. Am privit servitoarea, care era lividă.

– Cucoană, era Miezul-nopţii.

– Era o buhnă!

– Nu, cucoană, domnia voastră nu ştie. Nu era o pasăre, ci Miezul-nopţii şi-a luat zborul”[36].

Mănăstirile Saharna şi Ţâpova

Acordând un spaţiu larg mănăstirii Saharna, Rozanov pomeneşte în cuvinte încântătoare şi de Ţâpova, dar fără să ştie să-i spună pe nume. În general, Rozanov nu era un scrupulos în a înregistra date, locuri şi nume, era mult mai predispus să-şi noteze propriile trăiri, gânduri, impresii, fără precizia istorică de natură academică. Nu era un călător-descoperitor, un maniac al concretului, ci mai degrabă un estet al formelor interioare, aproape duhovniceşti. Spun aproape, pentru că Rozanov nu era un individ practicant, deşi iubea mult Ortodoxia, şi o înţelegea, chiar dacă într-un mod foarte personal, sincretic, straniu chiar. Aduce critici dure la adresa preotului din Saharna, pentru că: „...el a distrus corul bisericii locale zicând că în cor sunt şi „curve”. Nu împărtăşeşte femeile care au fugit de la soţii lor violenţi. În acelaşi timp este unicul preot din judeţ abonat la revista „Satiricon”, îşi construieşte o casă extraordinar de mare. Este un ipocrit”[37]. El este, mai curând, pictor decât predicator şi, mai repede, balerină decât preot[38]. Este adevărat, Rozanov a fost criticat pentru etichetarea preoţilor de la Saharna, lucru pe care îl aflăm chiar în lucrarea „Saharna”: „Poltavţev de la “Russkoe Znamia” încearcă să mă contrazică, mă învinuieşte de “denaturare” în descrierea mănăstirii Saharna din Basarabia. El, care nu cunoaşte Scriptura, evenimentele, istoria bisericii de aici...”[39].

O impresie contradictorie i-a produs călătoria la mănăstirea Ţâpova. „Înainte de praznicul Înălţării Domnului – menţionează el – am purces la o mănăstire, cu starеţul, părintele Inochentie, iar de curând, într-o dimineaţă devreme, la o alta, cu părintele Varsanufie (*este vorba de mănăstirea Ţâpova, n.a.*)”[40]. Cu părintele Inochentie a vizitat mănăstirea aflată într-un chei: „ghemuită în unul din cele mai spectaculoase falduri ale acestor crăpături”, de sus, această mănăstire părea să fie aşezată într-o prăpastie. În preajma aşezământului se aflau grădinile mănăstireşti, foarte frumoase. Toate erau lucrate de mâinile călugărilor.

O impresie frumoasă i-a produs pictura moldovenească în biserică, deosebită de cea rusească, chiar dacă „Totu-i ca la noi. Iată şi Sfântul Serafim de Sarov. Îl cauţi fără să vrei, fără să-ţi dai seama de ce, în orice locaş ortodox aflat în afara patriei, sau chiar nitel în străinătate. Parcă eşti tentat să verifici cât de „rusesc” este. Un chip impunător, cu epitrahil, dus de spate şi cu albeaţa feţei şi a părului, atât de definitoriu pentru tot ce e rusesc. Dar în afara acestui chip, chipurile celorlalţi sfinţi, numeroşi, îmbrăcaţi în ferecături somptuoase, numeroase – Născătoare de Dumnezeu! – toate cu o „croială întunecată”, moldovenească. E în ele ca un fel de bronziu înnegrit. Nimic

din îmbâcseala şi întunecimile văzute pe icoanele greceşti, la biserica Muligovka, din Peterburg, ci ceva foarte propriu. Culoarea asta e ca pruna necoaptă”[41].

L-au surprins eleganța veşmintelor preoțeşti, care „au mai puțin auriu şi argintiu”, decât cele ruseşti. Riza este de culoare verde-deschis, iar pe suprafața acesteia sunt „semănate măciulii de flori”. Totul e ca un „câmp de maci”, se priveşte foarte original[42]. În ceea ce priveşte slujbele, aflăm că ele erau solemne, foarte îndelungate, curat mănăstireşti. Tot de la Rozanov aflăm despre chilia pustnicului, cioplită în stâncă. Aici se aflau cărți vechi bisericeşti, în grafie slavonească. Pe care nu le-a putut discifra, chiar dacă recunoştea anumite cuvinte, după sunete. Mai târziu, răsfoind în biblioteca stăpânei ediții ştiințifice editate de Societatea Arheologică din Bucureşti (Buletinul comisiunii monumentelor istorice. Bucureşti, 1912), a remarcat că pe imaginile cu reprezentări iconice ale voievozilor moldoveni se scria cu aceeaşi grafie slavonească, în timp ce textele academice erau tipărite în româneşte, cu grafie latinească sau franțuzească[43].

Iată o dovadă că în casa Eugeniei, stăpâna de la Saharna, se afla o bibliotecă în care se găseau şi ediții ştiințifice. În general, moşiereasa Eugenia remarca necesitatea unei biblioteci pentru țărani, care i-ar învăța să cultive pământul[44] şi, mai puțin, ținea la cărțile religioase sau artistice. Cu regret, biblioteca, piesele etnografice adunate de stăpână s-au pierdut, nu se mai ştie nimic de ele. Însemnările lui Rozanov ar servi un imbold şi un punct de pornire, eventual în procesul de căutare a acestora.

Mănăstirea Țâpova, Rozanov, o numeşte tot Saharna, după el, ea se afla departe pe malul Nistrului. Într-un loc greu accesibil. Se plânge că îl dureau picioarele şi spatele când urcau panta, iar părintele Varfolomeu îl liniştea, spunând-ui: „Sfinții sau trudit şi noi ne vom trudi”. Această încurajare i-a ajutat să urce până la mănăstire, iar mai apoi să scrie: „Scărița săpată în piatră, cheliile şi biserica săpate în stâncă, fațada mănăstirii reprezintă în acelaşi timp un perete de piatră. Mănăstirea se află în centrul urcuşului. Ea atârnă în aer, ca un cuib de vultur, mai exact „ca un cuib de rândunică”. Mănăstirea este antică, are câteva secole, e mai veche decât Saharna. În vechime, monahii locuiau ca rândunelele”[45].

Cu un umor aparte descrie primele sentimente trăite la mănăstire: „Să mergi 15 verste ca să vezi o mănăstire de bărbați. În jur pustietate, munți şi,... o babă! Polnîi Afon”[46]. Se referă la faptul că la mănăstire au fost întâmpinați de o femeie, moment care i-a trezit sentimente contradictorii. Altă situație amuzantă, a fost să vadă în biserica mănăstirii ziarul „Vecernie Birjevîe Vedomosti”[47] *(Buletinul seral al birjei)*, cu care părintele Varfolomeu a acoperit fața de masă ca să o protejeze. Rezonabil, spune el, făcând aluzie la amestecul celor lumeşti şi duhovniceşti.

Din notițele lui Rozanov reiese că această biserică, de pe culme (platou), fusese construită aproximativ la 1907. Ea avea un bloc din piatră – chilii pentru călugări şi o casă cu trei odăi, foarte curate, unde locuia părintele egumen Varfolomeu. De sus, de pe treptele de la mănăstire, Rozanov a fost încântat de priveliştea ce i se deschidea, de liniştea milenară. Atmosfera l-a dus cu gândul la vechile mănăstiri, i-a sugerat idei privind importanța lor. În opinia lui, mănăstirile reprezintă un fenomen, un mod de existență: „Setea de confidențialitate, de tăcere e la fel de mare ca şi setea de comunicare. Mănăstirea e acelaşi pilon al civilizației, ca şi orașul. În oraş omul se degajează, se „consumă”, aici în mănăstire el se concentrează, se „adună”, se însănătoşeşte”[48]. Concluzii valabile pentru toate mănăstirile.

La Saharna „pământul se cunună cu omul”

În timpul aflării sale la Saharna Rozanov s-a arătat interesat de lucrările agricole, care au devenit subiectul articolelor „Vozle hlebov”, „Smerti urojaia”, publicate în „Novoe Vremea” în 1913. Din aceste lucrări aflăm despre cultura şi măiestria țăranului din Saharna de a obține recolte bogate de cereale, fructe şi struguri, înțelepciunea țăranului basarabean, dragostea şi devotamentul de muncă. Am selectat câteva crâmpeie din aceste lucrări, care, cred eu, sunt relevante din punct de vedere istorico-etnografic.

Aşa cum spunea Rozanov, în Saharna lanurile de grâu erau împărțite pe parcele, pătrate numerotate. „Numărul” reprezenta un sector neted, omogen de 30-40-50 desetine. În timpul recoltării cerealelor satul rămânea pustiu. Toți erau în câmp. Maşinile lucrau fără întrerupere. Exista o ordine prestabilită: o jumătate de moşie lucrează pe şase „numere-părți”, cealaltă jumătate se odihneşte”[49]. La fel, aflăm că moşia Eugeniei Apostolopulo, la 1913, deținea patru secerătoare, trase fiecare de câte patru cai. Era o gospodărie bine pusă la punct, chiar dacă la cârmă se afla o femeie. Fapt care l-a impresionat foarte mult, încât va spune mai târziu: unde un bărbat clachează, o femeie se înrădăcinează. Cu ştiință, pricepere şi mână fermă femeia asta de 50 de ani înlătură din drum piedicile, sau aşteaptă acestea să ”dispară de la sine” (*În amintirea Eugeniei I. Apostolopulo*).

În timpul recoltării erau antrenați toți, şi elevii: “La înălțimi, distanțe mari – merg ucenicii, elevii şcolii de viticultură şi vinificație, urmărind şi acordând ajustarea neîntârziată, în cazul în care maşinile staționau. Ei erau ridicați la muncile câmpului la fel ca şi toți slujitorii casei moşiereşti. Aceste maşini sunt extraordinare, ele: 1) seceră, 2) spicele le aşează în snopi şi 3) leagă snopii strâns, ca la pachet. Seceră, adică tunde cu foarfecele anume bucăți uriaşe, iar în partea stângă, ies deja snopii legați. Adevărată înțelepciune. Astfel de maşini sunt patru, merg una după alta şi strâng odată o bandă foarte largă de pâine”[50]. Impresiile, privind munca pe câmp îl va face să scrie: „Colectarea pâinii” conține în sine ceva amețitor, festiv, – aici „pământul se cunună cu omul”, – pământul îi oferă omului „copilul său”[51].

Țăranii de la Saharna i-au dezvăluit lui Rozanov o ştiință întreagă, în ceea ce priveşte prelucrarea pământului, descoperind lucruri de care nici nu bănuia. Pentru a obține o roadă bună era necesar să lucrezi pământul la timp, într-un fel anume. Trebuia arat în aşa fel încât aerul să circule în sol. „1) E nevoie ca micro-organismele (viermi), care contribuie la fertilizarea solului, să poată să trăiască, pentru aceasta aerul trebuie să pătrundă adânc în sol, iar brazda să fie întoarsă cu un plug special. 2) Este necesar ca pământul să nu se usuce. Prin urmare, domeniul trebuie să fie neted, fără gropi, depresiuni, fără planuri înclinate pe orizontală. 3) Şi apoi trebuie de luat în considerare buruienile. Să ții cont de rădăcinile lor, de timpul şi felul de a-şi scutura semințele. E o întreagă ştiință lupta cu ele. Unii nu-şi dau seama că un teren recoltat nu este un teren gol, care nu lucrează. Ei mână vitele pe domeniul considerat gol. Ori bătătorirea pământului înseamnă distrugerea solului, afectarea viitoarelor culturi”[52].

Am insistat să redau acest fragment, pentru a releva cunoştințele agro-tehnologice ale țăranului basarabean, moştenite de la strămoşi, pe de o parte, pe de altă parte, pentru a remarca cugetările filozofice ale lui Rozanov valabile şi astăzi: „Onorariile niciodată nu au dat naştere regatelor, în schimb din proprietăți funciare au crescut împărății şi regate, de aici a pornit Istoria. Aceasta este veşnicia!”[53].

Extraordinară apreciere. Te face să apreciezi valoarea pământului ca proprietate, care, în ultimii ani, s-a devalorizat atât de mult la noi.

Claca agricolă la Saharna

Găsim la Rozanov descrierea clăcii, însă nu la construcția unei case, ci la strânsul culturilor agricole. Claca organizată de moşiereasă este descrisă astfel: „Moldovenii închiriază muzicanți: vioară, flaut, trompetă, toba turcească, care aici e numită militară. Orchestra stă într-o parte, interpretează muzică de joc, cântece, dansuri, în timp ce băieții, femeile şi fetele energic (într-adevăr, energic, i-am văzut), strâng culturile. Aşa ține un timp pană când lucrătorii iau o pauză. Muzica se schimbă interpretând un dans şi toată lumea începe dansul. După o astfel de odihnă, din nou încep să lucreze. Într-adevăr munca nu e muncă, ci pare a fi un joc, deşi totul e destul de serios şi câmpul este recoltat. Stăpâna mi-a rezumat această idee într-o expresie minunată: Munca nu trebuie să fie o cruce, o suferință pentru om. El are nevoie de bucurii în muncă, să simtă munca ca pe o satisfacție, ca o necesitate pentru un trup sănătos şi o minte vie”[54].

Încântat de munca unei femei în etate, care strângea mazărea, Rozanov a scris: “Muzica cântă, iar ea într-un fel de hobby, nu pur şi simplu bate ritmul cu picioarele, ci face un tur complet, numai că nu în jurul unui cavaler, ci în jurul brațului de mazăre, care e uscat, decolorat, matur şi copt – aproape scuturat (de aceea e necesar să se grăbească) – regină, nu femeie. – Toți se uită cu admirație şi plăcere la ea, te distrează. Tinerii o invidiază. Şi atunci când câmpul este strâns, toți se adună în curtea “administrației câmpului” (*polevoi contorî*) şi, până la miezul nopții, muzica cântă, iar 60 de oameni dansează. Chiar şi copiii dansau, băiat cu băiat şi fată cu fată. Ca la partidele de dans din gimnaziu. Adevărate dansuri de salon, în perechi, fără salturi şi „prisyadki”, fără dansuri în cerc „hora” caracteristică satului, ci dansuri culte. Minunație nu alta”[55].

Observațiile efectuate pe moşia din Saharna i-a generat revelația privind “ofranda”, practicată în vechime de către agricultori. Eseul „Smerti urojaia” reprezintă o analiză a mentalității țăranilor din Saharna, şi nu numai. Conform mentalității sătenilor, chiar şi a doamnei Eugenia, ploile care distrug culturile agricole nu sunt altceva decât: “Dumnezeu vrea ofrandă, şi dacă oamenii nu se pricep să o dea, el o ia singur de la oameni, de la pământ”[56]. De aceea, oamenii nu se supără pe pierderile aduse de ploi, precum nu poți să te superi pe Dumnezeu. Este o explicație a vechilor tradiții agrare de a jertfi, pentru a primi mai mult în schimb.

Dispunând de un bogat material privind viața, obiceiurile, activitățile agricole din Saharana, gânditorul, filosoful, călătorul şi scriitorul V.V. Rozanov publică, în ziarul „Novoe Vremea”, mai multe articole. Prin cuprinzătoarele sale descrieri, el aduce o contribuție valoroasă la cunoaşterea Saharnei de la 1913. Eseurile reprezintă un adevărat document al timpului, care pot fi plasate pe aceeaşi linie, ca şi descrierile făcute de diverşi călători ce au vizitat țările româneşti în secolele trecute. Ele ne aduc informații prețioase privind viața şi organizarea social-economică a Saharnei, construcția şi amenajarea caselor aici, portul şi obiceiurile, munca pe câmp, uneltele şi mașinile agricole folosite, cunoştințele agricole ale țăranilor, dar şi comportamentul unor preoți şi moravurile lor. Impresiile de călătorie ale lui V.V. Rozanov sunt însoțite de explicații cu caracter filozofic, acest lucru le conferă o apreciabilă ținută şi le fac mai interesante.

Conacul Apostulopolo din Saharna, Rezina.

Conacul Apostulopolo din Saharna, Rezina. Detaliu.

Conacul Apostulopolo din Saharna, Rezina. Detaliu.

Conacul Apostulopolo din Saharna, Rezina. Anexă.

Note şi referinţe bibliografice

[1] ПЕРЦОВ П.П. – **Воспоминания о В. В. Розанове** // http://www.vehi.net/rozanov/percov.html.
[2] ГИППИУС В. Н. – **Задумчивый старик** // http://www.vehi.net/rozanov/gippius.html.
[3] БЕРДЯЕВ Н. // http://www.vehi.net/berdyaev/rozanov.html
[4] СУКАЧЬ Виктор. – *Литературный феномен В. В. Розанов и его книга „Сахарна”* // **Литературная учеба**. Nr. 3, 1998. – С. 79.
[5] РОЗАНОВ В.В. – **Литературная учеба**. № 1, 1992.
[6] **Femei din Moldova**. Chişinău, 2000. – P. 24.
[7] **Calendar naţional**. Noiembrie 2007. – P. 313.
[8] GHIBĂNESCU Gheorghe. – **Impresii şi note din Basarabia**. Chişinău, 2001. – P. 66.
[9] РОЗАНОВ В.В. – **Полное собрание путевых очерков 1899-1913 гг**. Москва, 1994. – С. 639 – 642.
[10] РОЗАНОВ В.В. – **Сахарна**. Москва, 1998. – С. 42.
[11] *Ibidem.*
[12] РОЗАНОВ В.В. – **Полное собрание путевых очерков 1899-1913 гг**. Москва, 1994. Составленное В. Г. Сукач. – С. 568.
[13] *Ibidem,* p. 199.
[14] *Ibidem,* p. 568.
[15] *Ibidem,* p. 569.
[16] РОЗАНОВ В.В. – **Италианские впечатления**. Санкт Петерсбург, 1909. – С. V.
[17] РОЗАНОВ В.В. – **Сахарна**. Москва, 1998. – С. 43.
[18] РОЗАНОВ В.В. – **Полное собрание путевых очерков 1899-1913 гг**. Москва, 1994. – С. 581.
[19] *Ibidem,* p. 581-582 şi РОЗАНОВ В.В. – **Сахарна**. Москва, 1998. – С. 51.
[20] *Ibidem,* p. 582.
[21] РОЗАНОВ В. В. – *Философия урожая* // **Литературная учеба**. Nr.2, 1992. – P. 114.
[22] *Ibidem*, p. 114 – 115.
[23] *Ibidem,* p. 115.
[24] РОЗАНОВ В.В. – **Сахарна**. Москва, 1998. – С. 49.
[25] РОЗАНОВ В.В. – **Полное собрание путевых очерков 1899-1913 гг**. Москва, 1994. – С. 569.
[26] РОЗАНОВ В.В. – **Сахарна**. Москва, 1998. – С. 137.
[27] РОЗАНОВ В.В. – **Полное собрание путевых очерков 1899-1913 гг**. Москва, 1994. – С. 569
[28] *Ibidem*, p. 569.

[29] *Ibidem,* p. 570.
[30] РОЗАНОВ В.В. – **Полное собрание путевых очерков 1899-1913 гг**. Москва, 1994.– С. 574.
[31] *Ibidem,* p. 574-575.
[32] **Calendar naţional**. Noiembrie, 2007. – P. 313.
[33] РОЗАНОВ В.В. – **Полное собрание путевых очерков 1899-1913 гг**. Москва, 1994. – С. 576.
[34] РОЗАНОВ В.В. – **Сахарна**. Москва, 1998. – С. 50.
[35] РОЗАНОВ В.В. – **Полное собрание путевых очерков 1899-1913 гг**. Москва, 1994.– С. 577.
[36] РОЗАНОВ В.В. – **Сахарна**. Москва, 1998. – С. 55, 84.
[37] *Ibidem,* p. 50.
[38] *Ibidem,* p. 56; 255, 75.
[39] *Ibidem,* p. 114.
[40] РОЗАНОВ В.В. – **Полное собрание путевых очерков 1899-1913 гг**. Москва, 1994. – С. 584.
[41] *Ibidem,* p. 585.
[42] *Ibidem.*
[43] *Ibidem,* p. 586.
[44] РОЗАНОВ В.В. – **Сахарна**. Москва, 1998. – С. 56.
[45] РОЗАНОВ В.В. – **Полное собрание путевых очерков 1899-1913 гг**. Москва, 1994. – С. 589.
[46] *Ibidem.*
[47] *Ibidem,* p. 590.
[48] **Новое Время**. 4 июля 1913. № 13401.
[49] **Новое Время**. 16 июля 1913. № 13413.
[50] *Idem.*
[51] *Idem.*
[52] *Idem.*
[53] *Idem.*
[54] *Idem.*
[55] *Idem.*
[56] **Новое время**. 6 августа 1913. № 13434.

SAHARNA IN THE VISION OF THE RUSSIAN PHILOSOPHER AND TRAVELLER V. ROZANOV IN 1913

Abstract

Between 1899 and 1913 V.V. Rozanov took a series of trips through Europe. At the end of this journey he arrived in Bessarabia where he was invited by landowner Eugenia Apostolopulo to visit Saharna. His impressions about Bessarabia were published in „Novoe Vremea” (New Time) in 1913. The essays represent real evidence of that period. We selected several publications of V. Rozanov. These fragments are historically and ethnographically relevant to the completion of the image of Saharna in 1913.

The article is highlighting valuable new information concerning habits, occupations, social and economic organization of life in Saharna, also construction and arrangement of houses, local outfits, superstitions, field work, tools and agricultural machinery, farmers' agricultural knowledge, ethnographic museum and the behaviour of some priests and their morals.

We intend to follow the "rozanovian" expression of his feelings about Saharna, where "soul blooms" and "the land weds the man".

Cercetător ştiinţific-coordonator,
MNEIN

OSPĂȚUL FUNERAR ÎN MOLDOVA. MĂRTURII ISTORICE ŞI ETNOLOGICE

Lucian-Valeriu LEFTER

Rezumat

Dimensiunea sacră a ospățului funerar definește ca bază a tuturor ospețelor de acest fel ideea că, în viața de după moarte, cei decedați ar trebui să continue existența așa ca în lumea celor vii și, în consecință, ospățul are nevoie de toate elementele de care a avut nevoie când a fost în viață. Ospățul funerar la care se face referire în română prin cuvântul "praznice" (de origine slavă) mediază astfel transcedentalizarea tuturor bunurilor oferite de membrii familiei ca să fie folosite de către decedat.

Prima mențiune într-un document românesc a ciclului temporal al ospețelor funerare datează din sec. al XV-lea. Este într-un document dat de Ștefan cel Mare. Toate documentele de mai târziu, precum listele cheltuielilor funerare, confirmă ciclul de mai sus, care este îndeplinit atât cu ocazia funeraliilor, cât și, în consecință, la 3, 9, 20 și 40 de zile de la deces. Apoi urmează, de obicei, masa de comemorare la jumătate de an. Mai timpuriu ospețele erau organizate în fiecare an în timpul primilor 7 ani după deces, când rămășițele corpului erau exhumate. Toate aceste obiceiuri au supraviețuit neschimbate până în prezent în satele românești din Moldova.

În general, cu orice ocazie care putea surveni, în special, una de celebrare, strămoșii trebuiau să primească partea lor în cealaltă lume, unde ei mănâncă și beau, precum obișnuiau pe pământ. Universul mental al lumii arhaice a fost păstrat în satul tradițional românesc și a persistat în societatea românească, până în modernitatea târzie, iar în zilele noastre el poate fi încă identificat în universul rural, unde memoria și conexiunea cu strămoșii este încă vie.

Dimensiunea sacră a ospățului funerar, cunoscut îndeobște sub denumirea de *praznic* (de origine slavă), este, fără îndoială, definitorie, căci „la baza tuturor praznicelor, a pomenilor în general, stă concepția că și în lumea «de dincolo» defunctul își va continua existența și ca urmare el va avea nevoie de toate cele ce i-au fost trebuitoare pe pământ. Praznicele mediază astfel transcendentalizarea tuturor bunurilor oferite de familie spre beneficiul celui dispărut"[1]. Moartea individului este socotită „centrul de la care se rotunjesc, temporal și spațial, cercuri din ce în ce mai largi, până când se cucerește cumpăna dreaptă între cele două lumi și apele tulburate de accidentul funebru se întind liniștite și calme"[2]. În cele din urmă, „timpul care a inclus în sânul său principiul morții trebuie uitat"[3], astfel că „praznicele mortuare marchează fiecare cerc existențial al sufletului până la 40 de zile, într-un ritm care se destinde din ce în ce mai mult, ajungând la sorocul celor șapte ani"[4], după care mortul trecea din „rândul rudelor în rândul moșilor și strămoșilor"[5].

Esența tuturor ofrandelor funerare constă, îndeosebi, în alimentația ritualică[6]. Dacă pentru omul modem alimentația este un simplu act fiziologic, pentru omul arhaic aceasta a constituit un sacrament. Odinioară, ospețele funerare aveau loc lângă morminte tocmai pentru ca mortul „să se poată ospăta din preaplinul vital dezlănțuit lângă el"[7]. În ceremoniile funerare, actul alimentar este unul central, care depășește

semnificațiile cotidiene, alimentele trecând ipostază magico-rituală și influențând viața omului în relațiile sale cu cei din jur și cu strămoșii. Simbolul poate transfigura un aliment spiritualitate, întrucât „orice act alimentar este o transsubstanțiere[8] Ofranda, darul presupune sacrificii personale, renunțare la sir: Credinciosul dăruiește zeilor nu alimente sau sângele de pe altar, ci așa cum remarca Emile Durkheim, „gândul său"[9] sau spiritul lucrului oferit căci a oferi un bun înseamnă „a oferi ceva din tine însuți" (Marcel Mauss), iar a accepta de la cineva ceva „înseamnă a accepta ceva din esența lui spirituală și din sufletul său"[10].

Pomana constituie un schimb de daruri între vii și strămoși[11]. Masa de pomenire, praznicul oferit în schimbul plecării definitive – celui mort exclude principiul reciprocității pentru lumea aceasta, se referă la lumea de dincolo. Coliva și colacul oferite la anumite date posedă valoare de contradar în cadrul unui imaginar schimb de daruri cu strămoșii"[12]. Coliva este o jertfă pentru iertare, ofrandă sacralizată și sacralizantă adresată celor morți pentru a le căpăta bunăvoința. Cel ce mănâncă colivă preia din păcatele mortului săvârșite pe parcursul vieții[13], ceea ce ar explica participarea tuturor la „legănarea" colivei (darul legănat al vechilor evrei) și împărțirea acesteia fiecărui participant, cu obligația de a mânca o mică parte din ea. În Moldova secolului al XlX-lea, dar și astăzi, ofrandele alimentare duse la biserică se numesc jertfe, în dorința de a menține comunicarea cu strămoșii.

Faptul că se putea interveni în favoarea celor morți și că le putea îmblânzi osânda în viața veșnică, prin ofrande alimentare sau ospețe funerare, precum și prin slujbe numite sărindare (cele 40 de liturghii), a îndreptățit-o pe Violeta Barbu[14], într-o lucrare dedicată istoriei familiei din Țara Românească în secolul al XVII-lea, să constate existența unei concepții apropiate de cea barocă, a Purgatoriului, căci prin intervenții repetate din partea urmașilor (trei, nouă și 40 de zile) se putea schimba soarta vitregă a răposatului, o concepție care este însă de sorginte arhaică, precreștină[15]. „În tradiția păgână – scria Philippe Aries – se aduceau ofrande morților spre a-i îmbuna și a-i împiedica să revină între cei vii"[16]. Biserica primitivă a interzis practicile funerare de sorginte păgână (bocetele, ofrandele la morminte) și a înlocuit ospățul funerar cu euharistia oficiată pe altarele aflate în cimitir, întrucât, se pare, în Scriptură nu există nici un argument în favoarea intermedierii viilor pentru morți[17]; prin urmare, practica creștinilor își are originea în tradiția păgână, care în forma inițială era mai degrabă o comemorare decât o intercesiune. În Evul Mediu timpuriu riturile funerare erau „dominate de doliul supraviețuitorilor și de cinstirile pe care aceștia le consacrau defunctului"[18]. Rudele veneau la intervale regulate și făceau ospețe funerare pe mormânt. Conciliile bisericești, precum cel din 567, de la Tours, au protestat împotriva unui asemenea obicei, deoarece unii credincioși „perpetuând vechile greșeli, duc de mâncare morților de Sfântul Petru (22 februarie) [...] și mănâncă legume oferite demonilor"[19]. În fapt, ospețele funerare strângeau legăturile de familie, linișteau pe morți prin această comuniune alimentară, obicei care în Occident, lăsase urme până în secolul al XI-lea, când se mai vedeau nopți de veghe[20] cu dansuri și cântece pentru a-i îndepărta pe morți. Dacă Biserica occidentală cenzurase asemenea practici păgâne încă de acum zece veacuri, cea orientală le-a tolerat până astăzi, deși au mai fost unele

încercări izolate de cenzurare în secolele XVII-XVIII.

În manualul de liturgică al Bisericii Ortodoxe, practicile funerare străvechi sunt învelite în haină creştină, unde, în 1985, de pildă. sunt interpretate pomenirile morților de trei zile, nouă zile și 40 de zile, de trei luni, șase luni, nouă luni și 12 luni, apoi anual până la șapte ani. În spiritul pravilei lui Matei Basarab de la 1652: pomenirile de trei zile – Sf. Treime, de nouă zile – cele nouă cete îngereşti, sau ceasul al nouălea de pe Cruce, 40 de zile – Înălțarea Domnului[21]. Praznicul de an se ține în cinstea creştinilor din primele veacuri, când se prăznuia anual ziua martirilor și a sfinților. Cei șapte ani sunt zilele Creației. În acest timp sufletul mortului timp de trei zile dă târcoale trupului, la nouă zile se înfățișează în fața lui Dumnezeu, iar la 40 de zile sufletul este supus judecății particulare după ce a trecut prin vămile văzduhului, prin rai și iad. Or, acestea sunt reinterpretări în spirit creştin, alături de care este admis faptul potrivit căruia praznicul de 20 de zile, care s-ar ține numai în Moldova (deși este atestat și în *Pravila mică de la Govora,* la 1640, omis însă în *Pravila cea mare* de la 1652!), ar putea fi un obicei rămas de la romani[22]. Oricum, regula ciclului praznical este dată de periodicitatea: trei, nouă, 20, 40 de zile, trei, șase, nouă, 12 luni, apoi în fiecare an până la șapte ani[23].

Elementul simbolic esențial, care nu lipsește de la nici o manifestare comemorativă în cinstea morților, este coliva, alături de care se află colacul și vinul. Coliva constituie elementul central al fiecărui parastas, fie că este celebrat la mormânt, în biserică sau acasă. Manualul de liturgică îl consideră o reminiscență a vechilor agape sau mese frățești ale primilor creştini, acceptând totodată faptul că este o prelungire a vechilor ospețe funerare din cultele greco-romane. Parastasul[24] (gr. παράστασις) presupune mijlocirea, intermedierea înaintea lui Dumnezeu în favoarea răposatului, și este, de fapt, colacul. Cât despre colivă[25], care este din grâu fiert, (gr. κόλυβα), manualul de liturgică acceptă interpretarea potrivit căreia aceasta simbolizează trupul mortului, deoarece hrana principală a trupului este grâul, care moare și reînvie, iar ingredientele folosite nu sunt decât virtuțile sfinților și răposaților, sunt dulceața vieții veșnice. Colacul și pâinea servesc unui țel identic, iar vinul este prelungirea libațiunilor pe care romanii le făceau pe mormintele morților, fapt acceptat de Biserica Ortodoxă. Însă conceptul esențial al ospățului funerar îl constituie pomana.

Pomana este forma mediată, care face posibilă comunicarea dintre vii și morți, rol asemănător cu al viselor și bocetelor[26]. Pentru evitarea influențelor malefice, viii sunt obligați să ofere pomană morților sub forma meselor comemorative, praznicelor sau ospețelor funerare. Morții rămân astfel liniștiți, iar pentru ca acest lucru să fie perpetuu, viii trebuie să refacă periodic resursele de hrană ale acestora, la intervale stabilite ritual (trei, nouă, 20, 40 de zile etc.)[27]. În caz contrar, cei vii își compromit existența pentru lumea de dincolo, iar în lumea aceasta s-ar putea să aibă parte de răzbunarea mortului. În Maramureș, în ajunul înmormântării, seara, are loc ultima cină împărtită cu mortul în casă, unde mănâncă cei ce veghează, pe sicriu așezându-se o farfurie, o lingură cu colacul ritual și o lumânare în mijloc. Astfel, „pomana reglează caracterul relațiilor sociale, pacea între vii și morți, menținându-i pe cei morți în grația lui Dumnezeu", se statuează „separarea și integrarea viilor și a morților"[28], prin ceea

ce Arnold van Gennep definea rituri de agregare a mortului în lumea decedaților[29]. Mesele de după funeralii reînnoadă pentru vii firul rupt de moarte.

„Pomana – scria Marcel Mauss – este pe de o parte fructul unei noțiuni morale a darului și a bogăției, iar pe de altă parte, al unei noțiuni obligatorii de sacrificiu al celuilalt"[30]. Generozitatea este obligatorie, altfel Nemesis se răzbună pentru surplusul de bogăție al unora. Zeii și spiritele sunt de acord ca partea ce li se cuvine, fiindu-le cedată prin jertfe, să servească săracilor și copiilor. Trebuie remarcat că sensul inițial al pomenii s-a alterat. La origine, termenul trimitea la vechea morală a darului; se regăsește în *sadaka* arabă, *zedeqa* ebraică etc. ca principiu justițiar, care a devenit ulterior pomana. La Ierusalim s-a născut, în epoca mișnaică, doctrina carității și pomenii, care, prin intermediul creştinismului și islamismului s-a răspândit în întreaga lume. Astfel s-a deturnat sensul termenului *zedaqa* din Biblie, unde nu însemna pomană în sensul de milă, ci sacrificiu pentru celălalt.

***

Prima atestare documentară românească a ciclului temporal al praznicelor care marchează fiecare cerc existențial o avem dintr-un document emis de Ștefan cel Mare, o donație către mănăstirea Zografu de la Muntele Athos, la 10 mai 1466, unde se stipulează datoria obștii monahale: „Iar după trecerea anilor noștri, după trecerea vieții noastre, în primul an să ni se facă și să ni se cânte sfântul prohod în sobor și apoi de a treia zi, și apoi de a noua zi, și de a douăzecia zi, și de a patruzecia zi, și de o jumătate de an și apoi de un an. Iar după trecerea acelui an, de atunci să mi se cânte în fiecare an într-o zi, în sobor, pentru pomenire, seara parastas și colivă și băutură, iar dimineața sfânta liturghie și colivă, și iarăși la prânz băutură, spre mângâierea fraților"[31]. Însă călugării greci aveau datoria să-l pomenească și cât timp va fi în viață: „Sfânta Biserică să ne cânte sâmbătă seara paraclis și duminica, la prânz, să se dea băutură, marțea să ni se cânte sfânta liturghie și la prânz să se dea băutură și să mă pomenească și în fiecare zi".

Două veacuri mai târziu, ritualul era identic. Un document din 15 octombrie 1645 stă mărturie asupra acestui aspect. Isac, fiul lui Toader Tăutu, înaintea morții a dăruit partea sa de ocină din Bălinești nepotului său, Pătrășcan, deoarece „și l-a luat de fiu și l-a învățat carte, pentru că îi este nepot drept de frate, cum a mărturisit și mama lui vitregă, Tudosca, cneaghina lui Toader Tăutul". Prin urmare, i-a lăsat în grijă, cu limbă de moarte, să-i facă „pomenirea la înmormântare și de trei zile și de nouă zile și de 20 de zile și de 40 de zile și de jumătate de an și pe an să-l pomenească și să-l grijească de acum precum scrie în zapis, cu mare blestem"[32]. De altfel, aceste obligații funerare pentru sufletul răposatului le regăsim consemnate, în aceeași vreme, în Țara Românească, în *Pravila de Ia Govora,* la 1640: „Deci morților se cade să li se facă pomenire și slujire", la trei zile, nouă zile, 20 de zile, 40 de zile, șase luni „și anul deplin"[33]. Tot astfel, erau pomeniri în sâmbăta Lăsatului Sec de Carne și în sâmbăta Lăsatului Sec de Brânză, deoarece „pentru acestea să credem că [morții] vor afla dezlegare de pecatele lor". În Pravila cea mare, *îndreptarea legii*, de la 1652, se explică și „pentru ce lucru după moartea omului fac pomeane a treia zi și a noa zi și patruzecile,

și când trebuie și se oprește să nu se facă". După ce omul moare „are slobozie doao zile și îmblă cu îngerul aice jos pre lume, unde-i iaste voia [...] unele ori mearge la casa aceia ce au făcut întru viața lui, iară altele ori la mormânt, unde-i îngropat trupul [...]; și face doao zile pre pământ, iară a treia zi mearge îngerul cu dânsul, adecă cu acela suflet la ceriu și stă naintea lui Dumnezeu. Pentr-aceaia se face a treia zi liturghie și pomană pentru cel mort [...] <apoi> mearge cu îngerul de-i arată bogate lăcașure frumoase alt sfinților și drepților [...] iară a noa zi merge dă se închină lui Dumnezeu; pentr-aceia să fac liturghii și pomeane a noa zi. De-aicea iară-1 ia îngerul și treace de-i arată raiul și toată munca și ceale ce dădăsupt și toate muncile până în 40 de zile. Și iară merge după 40 ie zile dă se închină lui Dumnezeu; pentr-aceaia se fac liturghii și pomeane în 40 dă zile [...] atunce, după lucrure cum au făcut, dau-i loc dă se odihnește până va veni Hristos să judece lumea"[34].

Influența Reformei din Transilvania pare să fi lăsat unele urmări în spiritul regulilor impuse de unii dintre cei mai de seamă înalți ierarhi ai Bisericii Ortodoxe. Recomandările lui Sava Brancovici sunt identice celor din diplomele principilor transilvăneni, emise în 1657, în scopul calvinizării școlii românești din Făgăraș, pentru dascălii și preoții din Țara Oltului, motiv pentru care hotărârile soborului din 1675 au fost primite cu reticență, fiind văzute de unii ca încercări de introducere a calvinismului în Biserica Ortodoxă românească din Transilvania[35]. Mai ales că acțiunea de calvinizare a populației românești începuse în secolul precedent, prin traducerile în limba română, când prima ediție a *Cazaniei* tipărită Coresi, în 1567, cuprindea predicile protestante la Evanghelii, fiind „o carte de propagandă calvină, foarte bogată în mustrări și în îndemnuri"[36]. De asemenea, *Molitvenicul* lui Coresi era „destinat românilor ortodocși recent convertiți la Reformă, în urma acțiunii de prozelitism calvin, desfășurată după 1564 de Gheorghe de Sângeordz, sub oblăduirea principelui Ian Sigismund"[37]. S-a încercat eradicarea vechilor tradiții românești, prin propovăduirea literei Scripturii, precum în cazania de la Duminica Cincizecimii, care are în vedere acele practici funerare, repetatele pomeniri pentru salvarea sufletelor morților, unii ajunși strigoi sau „draci", care încoace și încolo îmblă la mormânturile morților. [...] că vin morții în casă și se ivesc oamenilor, cer agiutoriu după moarte să le facă cu călugării și popii sărăcuste și alte minciuni"[38]. Obiceiul pomenirii mortului, al cărui suflet așteaptă ca în purgatoriu aici, pe pământ, până la 40 de zile, era contestat de învățătura reformistă: „sufletele derepților sânt în mâna lui Dumnezeu, iară ale păcătoșilor suflete, după eșit așa și se duc", se spune în *Cazania* de la 1567: „Dară creștine, iaste minciună cărei au învățat să păzească omul mortul său după noao zile și la doaozeci de zile și la patruzeci și la anul. Minciună e și aceia cărei zic că pot folosi după moarte sufletelor, că nu se schimbă locul după această viață, ce iaste scornit pentru lăcomia cartularilor". Altfel spus, „ale păcătoșilor suflete duse sânt și acealea", precum scrie în cea de-a doua *Cazanie* a lui Coresi, din 1581[39].

Mai târziu, mitropolitul Sava Brancovici, a acționat în același sens, prin așezământul pentru „folosul preoților, a besearecilor și a creștinilor", din 1675: „Bobonășaguri ce nu iaste scris la tipic să nu ție". Mai cu seamă cele legate de morți trebuiau stârpite: „Molitvă să nu facă, nice oaselor, nice hainelor, nice oi au vaci

preste mortu să nu de, au găini; iară în lături pot da. Picioarele dobitoacelor să nu le spele, nice să le arză cu lumina în frunte; și colac peste groapă să nu de, banul în groapă să nu arunce, muierile să nu țipe pre ulițe". De asemenea, cei „cari nu vor să-și îngroape morții lune sau miercure, la aceia popii să nu meargă"[40]. În rândul practicilor păgâne legate de cultul morților întâlnite la românii transilvăneni, Sava Brancovici enumera obiceiuri identice celor constatate mai târziu de Iacov Putneanul[41] la românii moldoveni: „Oameni sau muieri [care] vor face focu în curte la Gioi Mari, sau la Blagovești și vor pune masă și pâne, și zicu că vinu morții să se încălzască, și aruncă apă pre pajește să bee morții"[42].

Sărăcia izvoarelor documentare românești referitoare la aspectele cotidiene ale riturilor funerare din Evul Mediu[43] este suplinită de mărturiile călătorilor străini, cărora săvârșirea riturilor funerare români li s-au părut exotice. Din acest punct de vedere, ei luau contact cu o lume realmente păgână, unde, așa cum scria Anton Verancsics după 1549, „satele arată ca niște colibe de păstori împrăștiate peste tot locul, târgurile nu sunt întărite cu nici un fel de îngrădituri, iar casele țărănești sunt puțin ridicate de la pământ și făcute din lemn, lipite cu lut și acoperite cu paie sau stuf"[44].

Un alt călător prin Moldova, polonezul Maciej Stryjkowski. Ia 1574-1575, făcând parte dintr-o solie aflată în drum spre Constantinopol, descrie obiceiul lituanenilor care obișnuiesc să-și pomenească morții în luna octombrie sau la fiecare sărbătoare „cântând bocete pe morminte și plângând, mai ales femeile", obicei ce se întâlnește în Țara Românească, Moldova sau Bulgaria, unde însă. ne spune personajul nostru, „pe lângă acelea, aprind și lumânări și cădelnițează cu tămâie pe morminte"[45]. Spre jumătatea veacului al XVII-lea, pe la 1647, misionarul italian Marco Bandini observa că moldovenii își țineau sărbătorile „petrecând ziua cu băutură, cu mese și joc" și considera că este „de râs această poveste pe care ei o țin drept temei al credinței creștinești, cum că în Joia Sfântă sufletele morților, ale părinților, străbunilor și străbunicelor au obiceiul de a se reîntoarce la ai lor pentru hrană; de aceea, în zori, capul familiei sau stăpâna casei face un foc înaintea ușii casei sale, așează lângă foc un scăunel așternut cu o pânză curată, pune pe el pâine și mâncare, cu băutură, pentru ca părinții, străbunii și străbunele să-și întremeze sufletul"[46]. Înaltul prelat mai observa că la înmormântare românii așează o carafa sau un ulcior cu vin la picioarele mortului „pentru ca el, însetând pe drumul pe care a pornit, să se întărească", după care „îi pune niște bani de argint în mână sau în sân pentru a-i plăti portarului ca să fie mai lesne primit în rai"[47]. Și candelele aprinse de la mormânt ori lumânările au un scop precis: să lumineze calea mortului „prin cotiturile întortocheate ale drumului, la poarta raiului". Răposatul are și hrana asigurată, întrucât i „se face la îngropare un ospăț strălucit, chiar dacă ar costa jertfa ultimei vaci rămase, și se dă de pomană mâncare săracilor, și toate acestea sunt închinate binelui și hranei mortului". Și pomenile se repetau la patru săptămâni (probabil pomenirea de 20 de zile!), un an, când „trebuie să fi sosit mortul în cer, oricât de lung va fi fost drumul". În special femeile, pentru pomenirea morților pun preoții să facă slujbe și „mai trimit și mâncare la biserică pentru ei, prescuri, grâu fiert și cu miere, stafide, nuci" pe care preotul le împarte la biserică și la mormânt celor de față, dar „o parte ia și el din acest prinos pentru el

acasă". Însă „toate acestea le mănâncă cu toții pentru sufletul răposat și țin aceasta ca o faptă grozavă de bună și creștinească"[48].

Niccolo Barsi, un misionar italian din veacul al XVII-lea, fusese martor la aceleași obiceiuri descrise de Bandini, dar anterior acestuia, pe la 1639. Observă că mortul este ținut trei zile în casă, timp în care se dădea mâncare săracilor și călătorilor, după care mortul era dus la biserică în dangătul clopotelor și al bocetelor femeilor ce mergeau despletite în urma sicriului. La întoarcerea acasă a alaiului mortuar, Barsi a observat că nu se mănâncă decât pește la praznic, și oamenii..spun că fac acest lucru pentru a arăta pedepsire trupului, și de durere după cel mort, dar beau totuși vin și bere"[49].

La moartea domnului țării era urmat același ritual funerar. Francois de la Croix, în a doua parte a veacului al XVII-lea, ne înfățișează o înmormântare domnească. Domnul răposat a fost ținut trei zile sub un baldachin, pe un pat de paradă, cu multe lumânări, timp în care a fost vegheat neîntrerupt. Între timp, s-a servit masa obișnuită, carne și pește, dregătorii mâncând ca și când domnul ar mai fi în viață. După trei zile, trupul principelui a fost dus la biserică, unde rudele i-au sărutat mâinile și fața. La încheierea slujbei de înmormântare s-a împărțit săracilor came friptă, mai cu seamă de vacă, în asemenea împrejurări la curtea domnească fiind sacrificate 50 de vite[50].

Suedezul Weismantel, la 1713, nu trece nici el cu vederea faptul că mortului, odată ce este introdus în groapă, i se dau pâine și vin sau apă și uneori ceva bani, pentru ca „să nu moară cumva de foame pe drum în lunga lui călătorie după viața veșnică; și pentru ca să poată vedea și noaptea îi dau o lumânare în mână, și mai aduc la sfârșitul nopții tăciuni aprinși la mormânt de la care să-și poată aprinde lumânarea". Morții nu se ceartă între ei, ci „fiecare mort în cursul lungii călătorii îl lasă bucuros pe celălalt să-și aprindă lumânarea la nevoie până ce ajung împreună la locul și odihna <căutată> și, după credința lor, la viața veșnică"[51].

Paul de Alep nu se afla departe de percepția mentală a altor misionari și călători, arătând că „oamenii țării, ei nici nu postesc, nici nu se roagă, nu au nici religie, sunt creștini doar cu numele. Preoții lor sunt cei dintâi care își încep ziua la crâșmă". La jumătatea veacului XVII-lea, diaconul din Alep a fost frapat de habitudinile alimentare ale locuitorilor țării, la care, în Postul Mare, la masă „nu era decât bob fiert în apă și mazăre sau fasole fiartă, fără ulei, care semăna cu măzărichea și varză păstrată în saramură pentru tot anul, și nimic altceva"[52]. Deși, când postesc, oamenii locului nu întrebuințează vin sau ulei, cu excepția zilelor de sâmbătă și duminică, Vodă le-a dat oaspeților, miercuri și vineri, în post, precum și în timpul săptămânii, bere și mied „căci în toată această țară nimeni nu bea apă goală, afară doar câțiva", afirmație care pare să se contrazică cu cea anterioară. Anumite produse erau aduse de negustori greci din Turcia europeană: untdelemn, măsline, icre, caracatițe, zeamă de lămâie, năut, orez, fidea etc. Iar altele, precum pătrunjelul, ceapa, usturoiul erau autohtone, păstrate iarna în pivnițe, fiind consumate îndeosebi în zilele de post. Merele „domnești" erau păstrate în paie, iar piersicile, prunele și cireșele în sirop, „încât ai fi crezut că sunt culese de curând".

Ilustrul oaspete asistă, în 1652, și la o înmormântare a cărei pomenire are loc în biserica Sfântul Sava din Iași, unde s-a pus masă mare cu multe feluri de bucate,

apoi colivă și vin, împărțindu-și totodată lumânări. După sfârșirea slujbei de pomenire a mortului, „toți au luat colivă" și s-au rugat pentru sufletul mortului. După acest parastas, fiul răposatei împarte pomana celor prezenți; apoi are loc pomenirea de a treia și a noua zi [53]. În anul următor, Paul de Alep este martorul unei înmormântări în Țara Românească, pe care o găsește „asemănătoare cu a moldovenilor", ba chiar mai fastuoasă. Se pomenea mortul la trecerea a trei, nouă și 40 de zile, precum și în timpul anului[54]. La moartea domniței Bălașa, jupâneasa lui Constantin Voievod, la 12 martie 1657, s-a făcut mare praznic la înmormântare, împărțindu-se săracilor și lucrătorilor de față „pâine bună și blide cu mâncare și pahare cu vin". La pomenirea de nouă zile s-au păstrat aceleași rânduieli[55].

La înmormântarea nepotului lui Barbu Poienaru, mare ban, în satul Poiana de Gilort, pentru praznic s-au sacrificat patru boi, 50 de oi, pâini nenumărate s-au copt și s-au întins valuri întregi de pânză pe mesele care ajungeau „din mijlocul casei până afară în curte", pe care se aflau carne și pâine. 1.500 de oameni au participat la masă, „căci este obiceiul în toate țările acestea ca, atunci când se răspândește zvonul despre o veselie sau o întristare, adică despre o nuntă sau o înmormântare, lumea din satele vecine să vină la praznic"[56].

Anton Maria del Chiaro, martor ocular la 1716, în Țara Românească la înmormântarea Profirei Ciuchi, observă că la sfârșitul slujbei s-a dat fiecărui ierarh câte o basma frumoasă în care erau înfășurate câteva monede de aur în funcție de rangul fiecăruia, după care s-a mers acasă, „unde își petrec timpul ospătând pe toate rudele și prietenii pentru a se mângâia unul pe altul. Se împart bogate pomeni pentru sufletul mortului"[57], avându-se în vedere zilele de Pomenire: a treia, a noua și a patruzecia, la trei luni, la șase luni, nouă uni și la un an după moarte. În fiecare din aceste zile, se trimit la biserică un colac mare, o lumânare de ceară și „o farfurie mare de grâu fiert în apă din care apoi fiecare ia câte o lingură", zicând: Dumnezeu să le ierte sufletul!" Săracilor li se dă câte „o lumânare, o pâine albă în chip de colac, o căniță de vin, câte ceva de mâncare și ceva bani", toate acestea numindu-se pomană[58]. La 40 de zile se dă și un sărindar la liturghie.

În Banat și Transilvania, pe la 1770, înmormântările nu erau diferite de ale celor din Moldova și Țara Românească. Ignaz von Born nu uită să menționeze că „riturile sau ceremoniile acestui popor aduc mai mult cu păgânismul decât cu religia pe care o mărturisesc ei"[59]. „Înmormântările la ei sunt ciudate", ne spune autorul nostru, căci „își duc morții la groapă cu bocete deznădăjduite", iar la coborârea sicriului în mormânt „prietenii mortului și rudele sale scot strigăte înfiorătoare"[60]. Întoarcerea acasă de la biserică este și ea deosebită: „Fac pâine de grâu, pe care o mănâncă pentru sufletul celui mort, bând din belșug pentru a se mângâia mai bine"[61]. În *Istoria Banatului,* scrisă de Francesco Griselini pe la 1780, găsim menționarea faptului potrivit căruia rudele și copiii nu se despart de mort, „ci mănâncă în picioare în aceeași cameră, nici nu uită când au vin sau rachiu, să toarne totdeauna câteva picături asupra mortului și pentru mântuirea sufletului său"[62]. Când se întorc acasă de la înmormântare, „se dă fiecăruia câte un pahar cu vin, bere sau rachiu împreună cu pâine și cu câte o bucată de came de oaie sau de porc". Rudele și prietenii mortului rămân la masă și „deseori

cina se preface într-un adevărat ospăț și nu se despart unii de alții decât beți bine". În perioada următoare, unele femei se duc la mormânt în anumite zile și bocesc, iar altele duc rachiu, colaci și alte bunuri și le îngroapă în mormânt, „ca și când mortul ar mânca din ele, femeile vorbesc cu mortul". La fel, ca în celelalte teritorii locuite de români, se respectă ritual funerar identic, trimițându-se la biserică câte un colac mare și lumânare, precum și „un mare blid de mâncare, rugându-se pentru sufletul celui răposat"[63], la intervalele temporale știute, de la trei zile până la un an de la data trecerii răposatului la cele veșnice.

***

Documentele inedite de arhivă întregesc, în chip fericit imaginea ospețelor funerare, așa cum o știm din lucrările etnologice de la sfârșitul secolului al XIX-lea și începutul celui următor, ce aparțin părinților etnografiei românești: Teodor T. Burada, Simeon F. Marian, Elena Niculiță-Voronca și Tudor Pamfile. Însă, nu vom întâlni aici liste de cheltuieli funerare.

În arhive, majoritatea documentelor de acest fel sunt inedite, puține fiind publicate și cunoscute. Acestea redau imaginea praznicelor din prima jumătate a secolului al XIX-lea, întregind, așa cum am spus, imaginea mentală asupra acestor ospețe, precum, de exemplu, cele din județul Vaslui (Buhăești, Trestiana, Zăpodeni ș.a.) sau din orașele Vaslui, Iași și Botoșani. În unele documente de acest gen lipsește locul desfășurării praznicului. Dar aceste liste de cheltuieli provin, majoritatea, de la familiile boierești, existând, totuși, și unele care au aparținut unor târgoveți și răzeși. Prin intermediul acestor documente, avem atestarea faptică a ciclurilor praznicale: trei, nouă, 20 și 40 de zile; sunt însă excepțiile care confirmă regula, unde nu este menționată efectuarea pomenirii de 20 de zile. Urmează, de regulă, praznicele de jumătate de an și de un an, însă nu lipseau nici pomenirile de trei și nouă luni. Aveau loc și praznicele anuale, până la șapte ani, când se dezgropau osemintele mortului; din unele documente reiese, însă, că, în cazuri excepționale, această pomenire se făcea și la doi ani sau la trei ani. Atât la Iași, la Vaslui, cât și la Botoșani, praznicele sau pomenirile ciclice mai purtau denumirea de *griji*.

Când, la 15 aprilie 1806, Tuduri Stavru din Vaslui își întocmea testamentul, lăsa cu limbă de moarte ca pentru grijile sufletului său să se cheltuiască 2.900 de lei, repartizați în funcție de necesități: 500 de lei să s(e) cheltuiască la îngropare mea", împreună cu 20 de sărindare. Apoi, restul de 2.400 de lei „să s(e) cheltuiască la doâsprezăci *griji* ce las să s(e) facă după moarte mea, adică la trei și noâ și doâzăci și patruzăci de zile și la giumătate de an și la un an și fiiștecare an păr la șapte ani, și la șapte ani să mă și dezgroape aducând și arhierei". Tuduri Stavru venise în Vaslui în urmă cu 35 de ani, adică pe la 1771, după cum mărturisește el însuși, neprecizând de unde anume: „Eu mă aflu de 35 de ani venit aice, în Moldova, și la patria mea am avut numai doî sorori, anumi Catrina și Anița", drept pentru care lăsa anumite sume de bani nepoților săi. Moștenitorul principal avea obligația ca „după săvârșire mea – ne spune Tuduri Stavru – din avere mea să aibă a face o bisărică de piatră sau aice în târgul Vasluiului sau pe moșiia sa". Însă, cum personajul nostru n-a trecut așa de curând la cele veșnice, avea să completeze testamentul abia la 6 martie 1824, menționând:

„Eu, decum am făcut după putere me o bisărică di lemnu în târgul Vasluiului, unde să cinsteşti hramul Adormirii Maicii Domnului, [...] nefiind dator clironomul meu a mai faci altă bisărică di piatră"[64].

Tot în ținutul Vasluiului, păhărniceasa Maria Miclescu și-a întocmit testamentul la 29 martie 1815, în fruntea obligațiilor urmașilor punând „grijile sufletului mieu", pentru care lăsa 2.000 de lei. Alți 2.750 de lei îi lăsa pentru 150 de sărindare, pentru „sfintele bisărici, pe unde va socoti". De asemenea, tot pentru „sufletul mieu", lăsa 300 de lei pentru mănăstirea Neamțului, precum și 300 de lei pentru mănăstirea Florești. Pentru zidirea bisericii din satul Moara Grecilor, aflat la marginea orașului Vaslui, pe o moșie a familiei Miclescu, lăsa „să deie agiutor cu cinci suti lei", iar 150 de lei lăsa pentru a se dărui „la feti săraci pe unde să va socoti"[65].

Conotațiile simbolice ale celor 12 griji sau praznice trebuie puse în strânsă legătură cu cele 12 vămi și cele 12 evanghelii, respectiv cele 12 opriri ale mortului în drumul dintre casă și locul de veci, când se dau de pomană ștergare sau prosoape, numite „poduri", pentru vămile peste care trece răposatul în lumea fără dor. Astfel, praznicele sunt altceva decât *grijile* pentru sufletul mortului, care, în intervalul de 40 de zile apoi de șapte ani, trăiește într-un Purgatoriu din care încă mai poate fi salvat, concepție moștenită din vremuri străvechi, creștinată și acceptată de Biserica Apuseană abia în secolul al XII-lea, în timp ce în Biserica Răsăriteană a subzistat, fiind integrată tacit în cadrul riturilor funerare.

O mărturie documentară interesantă se referă la pomenirea unei femei din Iași. S-au păstrat confirmările scrise care atestă efectuarea pomenirilor ciclice după săvârșirea din viață a Paraschivei Voicu. Înmormântată în cimitirul Mitropoliei la 5 decembrie 1842, ziua în care fiul acesteia, serdarul Gheorghe Vangheli, a întocmit lista cheltuielilor la moartea maică-mi", iar la 9 decembrie o altă listă, pentru „cheltuiala di trii zile". După îndeplinirea obligațiilor funerare, Gheorghe Vangheli a întocmit, la 16 ianuarie 1843, o „adeverință" de confirmare, contrasemnată de mai mulți clerici, pentru pomenirile de trei, nouă, 20 și 40 de zile; 19 ianuarie, pentru slujbele și sărindarele timp de 40 de zile la Mitropolie, iar la 15 iunie, același an, pentru pomenirile de trei și șase luni reamintindu-se că s-au dus la îndeplinire toate obligațiile „de la îngropare până la patruzăci zile", la fel, „tot cu asăminea bună și plăcii orânduială au săvârșit și datoriile pentru trei luni și pentru giumătate an". La 10 decembrie 1843 a fost reconfirmată efectuarea pomenirilor „numele răposații stolnicesei Paraschiva Voicu, născută Vangheli, ci s-au înmormântat în țintirimul Sfinții Bisărici a Mitropolii", căci „după înplinire celorlanti pominiri, s-au săvârșit și aceste, adică de noâ luni și di un an". Nu s-a uitat nici pomenirea care avea să fie peste șapte ani, la dezgroparea osemintelor, după cum observăm din „adeverința" din 25 iulie, același an, astfel încât, în cele din urmă, „înfiatul și clironomul dumneaei stolnicesăi", Gheorghe Vangheli, avea să-și îndeplinească cu prisosință obligațiile funerare față de mama sa: „îndatoririli pusă asupra unui fiiu muștenitoriu s-au săvârșit toati di cătră dumnealui sardar Gheorghi Vangheli cu deplinătati și, încă, și cu îndestulă prisosinți piști celi ci ceri, și a sta așăzat prin canoanili bisăricii a Sf(i)nt(ei) noastri pravoslavnicii credinți a Răsăritului. În privire grătuirilor, în numili răposații stolnicesăi Paraschiva Voicu, născută Vangheli, ci s-au înmormântat în țintirimul Sf. Bisărici a Mitropolii, atât îngropare cât și di trii

zili, di noâ zili, di doâzăci zili şi di patruzăci zili s-au săvârşit aceste cu slujire noastră di arhierei şi arhimandrit cu sobor mari. Pentru cari încredinţăm cu a noastri iscălituri (1843, ghenar 16 zile)”[66].

În toate listele de cheltuieli funerare, alimentele ocupă locul primordial. Cele mai mari cheltuieli se făceau cu prilejul înmormântării. Pentru ilustrarea acestui fapt am extras din listele respective câteva exemple privitoare la produsele alimentare, omiţând diversele obiecte cumpărate pentru dat de pomană de sufletul mortului (testemele, pânze, basmale etc.). Astfel, redăm câteva liste de cheltuieli[67] de la înmormântarea propriu-zisă[68]:

• 1782, martie 3, „la îngropare<a> răposatei cucoanei An întâi căminăresăi” („văpsăle la colivă”, o oca de stafide, trei „păpuşi” de smochine, o oca de „cofeturi”, 500 de pâini şi „parale ce s-au înpărţit dinpreună cu pâine la poartă”)[69].

• 1827, iunie 19, la „îngropare<a> mătuşii Paraschiva” (o dimirlie de „pasat i grâu de colivă”, trei ocale de măsline, stafide roşii, stafide negre „cofeturi”, icre, zahăr, „cafe”, oţet, 20 ocale de vin, 25 ocale de rachiu)[70].

• 1827, august 23, îngroparea şi „alte pomeni pentru tata (pomeni de pâine, pomeni şi altele „ale colivii bez grâu”)[71].

• 1827, septembrie 12, cheltuiala „ci s-au făcut la pomenire ce douzăci de zile pentru tata” (cinci litri de miere, 45 de pâini, 10 ocale ce came, „chiperi”, rachiu pentru masă, rachiu la temniţă, două vedre ce vin, „curechi”, morcovi, pătlăgele, jumătate de ocă de grăsimi, 25 dramuri de untdelemn, zeamă de lămâi, cartofi, tămâie, mere, o oca de păsat, „o garafă de vin la colivă”, colacul de la colivă, grâu, patru colăcei, cinci ocale de sare)[72].

• 1830, iunie 29, „la îngropare<a> mamii” (25 ocale pomeni de pâine, zahăr la colivă, făină la colivă, grâu, miere, tămâie, smochine, stafide, vin la masă, vin la ciocli)[73].

• 1830, decembrie 16, „la moarte<a> răposaţii cucoane Catrinii” (20 ocale de peşte, 100 dramuri de tămâie, patru „păpuşi” ce smochine, două merţe de grâu de pâine, o merţă făină de popuşoi)[74].

• 1830, decembrie 18, „îngropare<a> mătuşii Catrinii” Caracaş din Buhăeşti (două ocale de untdelemn, două ocale de orez, şase ocale de morun, smochine, stafide, tămâi şi smirnă)[75].

• 1838, februarie 7, „îngropare<a> duducăi Catincăi” Negru: din Iaşi („40 dramuri boeli pentru colivă”, 23,10 lei s-au cheltuit „pentru facirea colivii şi podoaba pomenilor”, o oca de posmag, jumătate de oca de zahăr, smochine, „pol oca strafidi roşâi pentru pomeni”, „10 alămâi pentru pomeni”, jumătate de oca de „cofeturi”, iar 17 lei s-au cheltuit „pentru făcutul colivii”)[76].

• 1842, decembrie 5, cheltuieli „la moarte<a> maică-mi” Paraschiva Voicu, născută Vangheli din Iaşi (80 de lei pomenile, 75 de lei coliva, 160 de lei „vinu ci s-au dat”, 260 de lei sărindarul cu coliva de 40 de zile, 212,20 de lei peşte pentru preoţi şi pâine)[77].

• 1843, august 3, „îngropare<a> răposatei soţii meli Catinca” (şase ocale de grâu, miere, cafea, zahăr, cofeturi mari, lămâi, stafide roşii, 16 păpuşi de smochine, 14 covrigi, jumătate de oca de vin, jumătate de oca de rachiu, două ocale de „rachiu cu şipu”, o oca de mălai, o oca de măsline, 35 de pâini, 14 pâini noi, untdelemn, orez,

smirnă, tămâie, iar pomenile au costat 28 de lei)[78].

• 1844, noiembrie, „la îngropare<a> soacră-mi Catrina” din Trestiana (100 ocale făină de grâu, „undilemn”, două ocale de oloi, patru ocale de orez, două dimirlii făină de popuşoi, 80 de pâini din târg, „curechi”, grâu, stafide, 16 păpuşi de smochine pentru pomeni, 12 lămâi, patru ocale de măsline, oţet, „chiper”, patru ocale de morun, patru ocale de somn, şase ocale de păsat, bob, mazăre, „neri” (miere),ceapă, 20 de vedre de vin, patru ocale de rachiu)[79].

• 1860, octombrie 26, la „pogribania maici meii, Mariia, soţia răposatului mieu părinte, sân Simioan Bălăuţi” din Zăpodeni (patru ocale de peşte sărat, peşte proaspăt, patru ocale de orez, măsline, stafide, piper, o dimirlie sământă de cânepă „ci s-au făcut oloiu” a costat 10,20 lei, tămâie, rachiu, o dimerlie mălai, varză)[80].

• 1865, decembrie 9, înmormântarea şi „grijile” lui Mihai Dimitriu din Botoşani (120 de lei pomenile, 250 de lei „jâmne” şi pâine la masă ce se împarte la norod, 300 de lei pentru bacal, icre, peşte, morun, orez şi untdelemn, 144 de lei pentru vin şi rachiu pentru masă şi norod, 40 de lei la zahăr, cafea pentru musafiri şi colivă)[81].

Uneori, când datele de pomenire pentru ambii părinţi se apropiau, se recurgea la mutarea datei de pomenire din noiembrie 1830, astfel: cheltuiala „ci s-au făcut pentru pomenire de trei ani pentru tata şi pentru mama de 40 zili, tot într-o zi la dou biserici”, adică la bisericile Sfântul Ştefan şi Sfântul Haralambie (83 ocale făină de grâu, câte 20 de parale oca, un curcan, patru găini, câte 50 de parale fiecare, o gâscă, patru cucoşi, câte jumătate de sorocoveţ fiecare, drojdie, două ocale orez, şase păpuşi de smochine, „pol ocă zahar”, frunză de dafin, zeamă de lămâi, „chiper”, stafide la pomeni, „pol ocă stafidi la bucati”, tămâie două ocale de miere, „rachiu la fimei”, „una ocă vin la fimei”, sare 12 ocale carne de vacă, două ocale de rachiu, „măslini la fimei”, trei litri de grăsime, 3,32 de lei „la formă pentru făcutul pomenilor şi coptu”, ceapă, poleială la pomene, muştar, oţet, untdelemn, nouă lămâi, 35 ocale de perje (prune de toamnă), cofeturi, 30 dramuri de „boeli”, o oca de rachiu, două ocale de mere, „pintrijăl”)[82].

1844, decembrie, „izvod ci s-au cheltuit la grija di doozăci di zâli”, a „soacră-mi Catrina” (50 ocale făină de grâu, două dimirlii făină de popuşoi, trei ocale de orez, 20 ocale carne de „mascur”, 10 ocale de păsat, 10 găini, şase păpuşi smochine „di celi mari”, „pol ocă strafidi”, „chiper”, două ocale de grâu, miere, curechi, şase ocale ceapă, două dimirlii făină de păpuşoi, 10 vedre de vin, o vacă cu viţel, 140 pâini din târg, „curechi murat”, patru ocale ceapă, opt vedre de vin, două ocale de rachiu, două ocale de grâu, miere)[83].

Un aspect deosebit de interesant al acestui ritual funerar se referă la pomana *podului* şi a *fântânii.* Pentru orice eventualitate se lăsa obligaţia urmaşilor de a face un pod şi o fântână, precum Alexandru Baron, din Zăpodeni, ţinutul Vaslui, care lăsa scris prin testament, la 17 mai 1823, să i se facă „pod şi fântână” după moartea sa[84]. De asemenea, tot la Zăpodeni, o diată, din 12 martie 1824, obliga pe urmaşi „a face pod dintăiu şi sărindar după obiceiu morţilor”[85]. La 7 octombrie 1847, o „mărturii di la satul Zăpodeni, di la preut” încredinţa pe văduva Maria că s-a achitat de obligaţia sufletească, au făcut d(u)mn(eae)i fântâna şi la sfinţâre fântânâi s-au pominit sufletile răposaţilor ei părinţi”, Gligore şi Ilinca Buhuş. Aceasta deoarece fratele ei, Ioan Buhuş, şi sora ei, Aniţa, ar fi acuzat-o pe Maria că „nu au făcut fântâna pentru sufletile părinţilor”[86].

Dintr-un alt sat, Hilița, din ținutul Fălciu, avem o imagine mai cuprinzătoare, care include și ospățul funerar prilejuit de sfințirea podului și fântânii. La 10 decembrie 1845, un izvod funerar întocmit pentru „îngroparea soacră-mi Catrina", inventaria „ci s-au cheltuit pi un pod și fântână ci s-au făcut în satul Hilița", adică 60 de lei pentru pod și 50 de lei pentru fântână. Pentru praznic s-au cumpărat „60 de pâni la sfințitul fântânii", o oca de lumânări „tot la fântână", cinci ocale de pește sărat crap, trei ocale rachiu „din târgu", vin, tămâie, o ulcică, iarăși 100 de pâini, două ocale de morun, două ocale de crap sărat, două ocale de pește proaspăt, „pol ocă undilemn", o oca oloi, trei ocale de orez, patru ocale păsat, curechi, patru ocale de ceapă, „chiper", sare „chisată", două ocale de grâu, „neri" (miere), 10 vedre de vin, două ocale de rachiu[87].

***

Rețetele culinare erau destul de simple, însă nu numai de post[88]. În a doua parte a secolului al XIX-lea, Teodor T. Burada consemna rețetele culinare de la praznice în toate teritoriile locuite de români[89]. Masa de praznic conținea borș de pasăre, găluște (sarmale) și plachie (pilaf de orez), adică cele trei feluri principale de bucate ce se întâlnesc până astăzi la praznicele din satele moldovenești. „Pomii" (crengi de copaci) de la înmormântare, așezați pe colacii de pomenire („pomene"), sau de la diferitele praznice (trei, nouă, 20 și 40 de zile, precum și de trei, șase și nouă luni; de asemenea, de un an și în fiecare an până la șapte ani) erau împodobiți cu stafide, smochine, lămâi, mere sau nuci[90]. Prezența tuturor acestora se regăsește în listele de cheltuieli funerare prezentate mai sus. Grâul este alimentul central, din care se face pâinea, colacii, coliva și chiar sarmalele, dintr-un amestec de *bulgur* (grâu dat la râșniță acasă sau la moară) și orez. Lumânările se așezau uneori în străchini cu grâu sau făină, în Transilvania, și se puneau boabe de grâu în sicriu „ca sa nu-i pară mortului rău după munca sa și să ducă mana grâului"[91]. Aruncarea boabelor de grâu în urma mortului avea drept scop faptul ca acesta să nu ducă cu el „vlaga boilor, roada și puterea pământului"[92], ci, dimpotrivă, să stimuleze vegetația. Există chiar și un substitut exotic – al grâului, orezul, întâlnit în toate ospețele funerare din secolul al XIX-lea încoace[93], folosit atât la colivă, cât și la sarmale, și pilaf.

Calendarul praznicelor funerare s-a transmis identic până astăzi, mai cu seamă în mediul rural, păstrându-se cu sfințenie ciclicitatea acestora, întocmai ca în vremea lui Ștefan cel Mare. Misterul morții îndeamnă la cugetare, iar ștergerea vechilor ritualuri funerare de sorginte păgână neputând fi îndeplinită de Biserică, acestea au trebuit acceptate și creștinate, așa cum se poate constata până astăzi. Campaniile de cercetare etnografică din județul Vaslui, efectuate cu câțiva ani în urmă, au relevat destule mărturii de acest gen[94]. Ciclul praznicelor: trei, nouă, 20, 40 de zile, apoi de șase luni, de un an, eventual anual, vreme de șapte ani, precum și dezgroparea mortului împlinirea a șapte ani, se păstrează, atât la Zăpodeni, cât și la Tătărăn (lângă Huși), Râșești-Drânceni, Curteni, Olteneşti, Pâhnești-Arsura, Hoceni etc.[95]

În satele din podgoria Hușilor, vinul avea un rol esențial, pentru ritul funerar existând „pomana vinului". La înmormântare, un om merge cu găleata de vin și dă de băut, cu o cănuță, de sufletul răposatului[96]. De altfel, primul vin apărut toamna în gospodăria fiecărui om are soarta primelor fructe coapte, întâi se dă de pomană pentru

sufletul morților neamului. Și la fiecare praznic oamenii de la masă sunt serviți cu vin. Însă sufletul mortului nu este însetat numai de vin, ci și de apă, iar uneori se dă de pomană și o găleată de apă, alături de cea cu vin. În drumul spre cimitir, atunci când mortul trece pe lângă o fântână, se dă de sufletul lui câte o cană cu apă cu colac și batistă sau ștergar. La Hoceni, se mai ținea timp de 40 de zile un pahar cu apă sau o cană deasupra ușii ca să bea mortul, timp în care el mai călătorește încă pe pământ. Tot acolo, deasupra ușii se mai punea un ștergar alb lângă doliul negru, obicei străvechi, sufletul ușor al mortului odihnindu-se pe acel ștergar[97].

Sufletul nu este numai însetat, ci și înfometat. „Farfuria mortului" există la toate praznicele. Cel care ținuse lumânarea mortului, atunci când acesta și-a dat sufletul, vine cu farfuria plină cu mâncare, și o așează la toate praznicele, precum se face, de exemplu, la Olteneşti. Praznicul mortului avea trei feluri de mâncare: borș cu carne (borș cu fasole în post), sarmale și „plachie", spre deosebire de nuntă, unde la masă se serveau numai două feluri: borș și sarmale; acest aspect a putut fi identificat la Râșești, unde cel de-al treilea fel de mâncare, „plachia" de orez, pare să fi fost numai mâncarea de la „comândare", adică de la praznice[98], după cum de multă vreme consemnase Elena Niculiță-Voronca"[99].

În Vultureștii Vasluiului, în anii '70 (dar și astăzi!), praznicele de trei, nouă și 20 de zile, precum și de 40 de zile, „când se ridică panaghia cu pomeni și se dau haine de pomană", erau urmate de praznicul de jumătate de an, de un an și „dezgropăciunea" de șapte ani, când „se dezgroapă mortul, să vadă din nou lumina soarelui"[100]. Și aici regăsim felurile servite la masă: borșul fierbinte, „ca aburii se ridice în sus"[101], găluștile (sarmalele) și pilaful de orez, precum și mălai sau pâine.

În cei nouă colaci cu forme specifice, numiți „pomene", se înfig nouă pomi din bețișoare sau crengi de copac împodobiți cu felii de măr, smochine și „perje" (prune de toamnă), iar la capăt se înfig nouă „hulubi" împletiți din pâine, numiți în alte părți, precum Zăpodeni, „pupeze". Acești pomi nu sunt altceva decât pomii vieții miniaturizați, în vârful cărora stă pasărea-suflet, care are menirea ajute la trecerea sufletului mortului în Ceea lume. La 40 de zile, pomul (o ramură mare de arbore) este împodobit cu hainele mortului; de pom se atârnă și colacul în formă de scară, pe care de altfel îl găsim și între pomenile de la înmormântare. Scara simbolizează, probabil, urcușul sufletului mortului în arborele vieții-arborele lumii, *axis mundi,* prin care accede la 40 de zile de la deces în lumea cealaltă. Pomul se purta cândva înaintea mortului, la înmormântare, cum aflăm la Râșești"[102], pe valea Prutului, împodobit cu haine, mere și altele, fiind apoi așezal lângă cruce, la mormânt. La 40 de zile se împodobea un pom identic. Astăzi, însă, în majoritatea satelor s-a păstrat doar pomul de la 40 de zile, când se ridică „panaghia". În categoria păsării psihopompe trebuie situată perechea găina și cocoșul, ce se dau de pomană peste groapă; se crede că aceste păsări scurmă pe Ceea lume ajutând astfel sufletul mortului în drumul său, să treacă vămile și obstacolele ce se vor ivi. Sau, în alte cazuri, acest ajutor îl dă animalul psihopomp, oricare ar fi acesta, precum porcul dat de pomană, căci fiindu-i sete mortului în Ceea lume, purcelul ce-1 dăduse de pomană „a făcut izvor râmând", sau cocoșul ce-1 dăduse de pomană „era vesel și-nvârtea la o vârtelniță"[103]. Astfel, scopul pomenii este cu dublu sens, poți să dai pentru propriul suflet, dar și pentru sufletul altuia.

Așa precum reiese din diversele izvoade funerare, alimentele la ospețele funerare constituie un sacrament, transsubstanțiat întru folosul sufletului răposatului. De aceea, în imaginarul colectiv al satului tradițional românesc, mortul se înfrupta din pomana primelor roade, căci omul nu trebuie să guste nimic din ceea ce crește în natură sau în urma muncii sale, decât dacă, mai întâi, „dă celor morți din familie ca ei să cunoască, să guste, să beie și ei să mănânce întâi, să se sature”[104]. Astfel, din mere se gustă prima dată la Sfântul Ilie, nu înainte de a se da de pomană de sufletul morților familiei, precum și castraveți înmuiați în miere de albine. Cireșele nu se mănâncă decât după ce, mai întâi, se dă partea strămoșilor. La Moșii de Iarnă și de Vară, de asemenea, se dau de pomană plăcinte, sarmale, colaci, lumânări și chibrituri, cam ceea ce i-ar trebui mortului pe lumea cealaltă. Chiar și de sufletul viermilor, la 1 februarie, se dă pomană din toate cerealele, ca să fie astfel apărate.

În general, cu orice ocazie ivită, mai ales sărbătorească, strămoșii trebuiau să primească partea lor pe lumea cealaltă, unde se mănâncă și se bea ca și pe lumea aceasta. Universul mental al lumii arhaice s-a păstrat în satul tradițional românesc și a persistat în societatea românească până în plină modernitate, iar astăzi se mai regăsește, încă, în lumea rurală, acolo unde amintirea și legătura cu strămoșii nu s-a stins.

Note și referințe bibliografice

[1] CIUBOTARU Ion H. – **Marea trecere**. **Repere etnologice în ceremonialul funebru din Moldova**. Editura *Grai și Suflet*, *Cultura Națională”*, București, 1999. – P. 174.

[2] *Ibidem.*

[3] *Ibidem.*

[4] *Ibidem,* p. 162.

[5] TREBICI Vladimir, GHINOIU Ion. – **Demografie și etnografie**. *Editura Științifică și Enciclopedică*, București, 1986. – P. 292.

[6] VĂDUVA Ofelia. – **Pași spre sacru**. **Din etnologia alimentației românești**. *Editura Enciclopedică*, București, 1996, *passim*.

[7] ELIADE Mircea. – **Tratat de istorie a religiilor**. Ediția a III-a. Traducere de Noica Mariana, *Editura Humanitas*, București, 1999. – P. 275.

[8] Apud VĂDUVA Ofelia. – *Op. cit.,* p. 32 (expresia îi aparține lui Gilbert Durand).

[9] Expresia este redată după VĂDUVA Ofelia *(Op. cit.,* p. 121), fiind mai corectă, în esență decât cea din altă traducere românească (DURKHEIM Emile. – **Formele elementare ale vieții religioase**. Traducere de Magda Janrenaud și Silviu Lupescu, Editura *Polirom*, Iași, 1995. – P. 318), unde găsim: „în realitate, credinciosul îi oferă zeului său nu alimentele pe care le depune pe altar și nici sângele care curge din propriile-i vene, ci gândirea sa”.

[10] MAUSS Marcel. – **Eseu despre dar**. Traducere de Silvia Lupescu, Iași, Editura Institutul European, 1993. – P. 53.

[11] VĂDUVA Ofelia. – *Op.cit.,* p. 134.

[12] *Ibidem,* p. 129.

[13] *Ibidem,* p. 84. De asemenea, MARIAN Simeon Florea. – **Înmormântarea la români**. **Studiu etnografic [Trilogia vieții, III]**. Ediție de Teofil Teaha, Ioan Șerb și Ioan Ilișiu. Editura *Grai și Suflet. Cultura Națională*, București, 1995. – P. 110.

[14] BARBU Violeta. – **De bono conjugali**. **O istorie a familiei din Țara Românească în secolul al XVII-lea**. Editura *Meridiane*, București, 2003. – P. 143 și 145.

[15] Vechii greci ofereau ospețe funerare și ofrande la trei, nouă și 13 zile, precum și la un an. Romanii sărbătoreau ziua morților la 22 februarie, când le păstrau locuri rezervate la masă. Popoarele baltice, de asemenea, la trei, șase și 14 zile, având și o sărbătoare a morților la începutul lui noiembrie, când morții erau invitați la ospețe (GHINOIU Ion. – **Lumea de aici, lumea de dincolo**. **Ipostaze românești**

ale nemuririi. *Editura Fundației Culturale Române*, București,1999. – P. 306). În Caraibe, la populațiile arhaice, comemorările se făceau la opt și 15 zile, o lună, 40 de zile și un an (GENNEP Arnold van. – **Riturile de trecere**. Traducere de Lucia Berdan și Nora Vasilescu. Editura *Polirom*, Iași,1996. – P. 134).

[16] ARIES Philippe. – **Omul în fața morții**. Vol. I. **Vremea gisanților**. Traducere de Andrei Niculescu. Editura Meridiane, București, 1996. – P. 200.

[17] *Ibidem,* p. 201.

[18] *Ibidem,* p. 219.

[19] ARIES Philippe și DUBY Georges. – **Istoria vieții private**. **De la Imperial Roman la anul o mie**. Vol. II. Traducere de Ion Herdan. Editura *Meridiane*, București,1994. – P. 219.

[20] Obiceiuri similare pot fi constatate în satele moldovenești, precum jocurile de priveghi, care, însă, au persistat până în prima parte a secolului al XX-lea. Vezi pentru aceasta, studiile lui ADĂSCĂLIȚEI Vasile. – *Particularitățile priveghiului ca rit funerar ir Bucovina* // **Romanitatea de sus**. **Repere etnologice**. Ediție îngrijită și prefață di Vasile I. Schipor. Editura Septentrion, Rădăuți, 2004. – P. 47-50; *Jocul și cântecul de priveghi în județul Vaslui* // **Un pol de contribuții etnografico-folcloristice privind realitățile vasluiene**. Vaslui, CJCP, 2005. – P. 45-70; *Jocuri de priveghi în județul Bacău* // **Concert etnologic în cuvinte pe portativul treimii sud-vestice a Moldovei dintre bazinul Șiretului și Carpați**. Bacău, 2006. – P. 110-126. Au fost identificate 47 de jocuri în județul Vaslui, 43 în județul Bacău, în general, aceleași peste tot, precum cărbunele, țușca, barza, capra, calul, ursul, moartea, dracul, bâza etc. De asemenea, vezi studiul lui RAVARU Dan. – *Jocuri de priveghi de pe Valea Tutovei* // Idem, **Folclor, etnografie, istorie locală**. Vol. 1. Editura *Cutia Pandorei*, Vaslui, 1998. – P. 70-112.

[21] BRANIȘTE Ene. – **Liturgica specială pentru institutele teologice**. *E*diția a II-a. *Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române*, București,1985. – P. 558-560.

[22] *Ibidem,* p. 558, nota 21.

[23] MARIAN Simeon Florea. – *Op. cit.,* p. 238-239; NICULIȚĂ-VORONCA Elena. – **Datinile și credințele poporului român, adunate și așezate în ordine mitologică de**.... Vol. I. Ediția Iordan Datcu. *Editura Saeculum I.O.*, București, 1998. – P. 280-281.

[24] BRANIȘTE Ene. – *Op. cit.,* p. 553.

[25] *Ibidem.* De asemenea, MARIAN Simeon Florea. – *Op. cit.,* p. 109, unde este descris și modul de preparare a colivei, ingredientele folosite etc.; NICULIȚĂ-VORONCA Elena. – *Op. cit.,* p. 277.

[26] KLIGMAN Gail. – **Nunta mortului**. **Ritual, poetică și cultură populară în Transilvania**. Traducere de Mircea Boari, Runa Petringenaru, Georgiana Famoaga, West Paul Barbu. Editura *Polirom*, Iași, 1998. – P. 110.

[27] *Ibidem,* p. 113.

[28] *Ibidem,* p. 114.

[29] GENNEP Arnold van. – *Op. cit.,* p. 146.

[30] MAUSS Marcel. – *Op. cit.,* p. 64.

[31] ȘIMANSCHI Leon, în colab. cu IGNAT Georgeta și AGACHE Dumitru. – **Documenta Romaniae Historica (DRH). A**. **Moldova**. Nr. 135. Vol. II. *Editura Academiei*, București, 1976. – P. 193.

[32] ZAHARIUC Petronel, CHELCU Marius, VĂCARU Silviu, CHELCU Cătălina. – **DRH**. **Moldova**. Vol. XXVIII. Nr. 222. *Editura Academiei*, București, 2006. – P. 175.

[33] **Pravila bisericească numită cea mică**. Tipărită mai întâi în mănăstirea Govora. *Academia Română*, București, 1884, glava 29, col. 48, f. 53r.

[34] **Îndreptarea legii 1652**. Ediția Andrei Rădulescu. Editura *Acaderr*. București, 1962. – P. 169, glava 162.

[35] LUPAȘ Marina I. – **Mitropolitul Sava Brancovici**, **1656-1683**. Cluj, 1939. – P. 70.

[36] IORGA N. – **Istoria literaturii românești**. Vol. I, ediția a II-a, București, 1925. – P. 185.

[37] CORESI. **Tâlcul Evangheliilor și Molitevnic rumânesc**. Ediție critică de Vlădici Drimba. Cu un studiu introductiv de Ion Gheție. *Editura Academiei*, București, 1998. – P. 17.

[38] *Ibidem,* p. 75.

[39] CORESI Diaconul. – **Carte de învățătură (1581)**. Publicată de Sextil Pușcariu și Alexie Procopovici, I, București, 1914. – P. 236. De remarcat că în această a doua *Cazanie* au fost reformulate unele aprecieri critice la adresa vechilor tradiții, așa cum se regăsesc în prima *Cazanie,* căpătând o nuanță mai blândă.

[40] *Așezământurile Vlădicăi Sava* (1675) // **Moses Gaster, *Chrestomație română.*** Vol. MI, Leipzig-

București, 1891. – P. 217-219.

[41] Despre acțiunea de „creștinare" a obiceiurilor moldovenilor de către mitropolitul Iacov, vezi LEFTER Lucian-Valeriu. – *Un învățător al neamului: Iacov Putneanul* // **Analele Putnei**. Anul V. Nr. 1, 2009. – P. 255-264.

[42] GASTER Moses. – *Op. cit.,* p. 217.

[43] Pentru o privire cuprinzătoare a ritualului de înmormântare, din Evul Mediu până în ocolul al XIX-lea, așa cum relatează diferite surse istorice, în special narative, vezi CHIȘ-ȘTER Ion. – *Credințele și riturile de înmormântare în Evul Mediu românesc* // **Anuarul Arhivei de Folclor**, XV-XVII (1994-1996). Cluj-Napoca, p. 261-285.

[44] **Călători străini despre Țările Române**. Vol. I. Ediția Maria Holban. Editura Științifică, București, 1969. – P. 404.

[45] *Ibidem,* vol. II. Ediția Maria Holban, M. M. Alexandrescu-Dersca Bulgaru și Paul Cernovodeanu. *Editura Științifică*, București,1970. – P. 450.

[46] BANDINI Marco. – **Codex**. **Vizitarea generală a tuturor Bisericilor Catolice de rit roman din Provincia Moldova, 1646-1648**. Ediție bilingvă. Introducere, text latin stabilit, traducere, glosar: prof. univ. dr. Traian Diaconescu.Editura Presa Bună, Iași, 2006. – P. 408 și 410.

[47] *Ibidem,* p. 412.

[48] Pentru aceasta, vezi și traducerea mai veche, de către URECHIA V. A. – *Codex 3andinus. Memoriu asupra scrierii lui Bandinus dela 1646. Urmat de text, însoțit de te și documente* // **Analele Academiei Române**. **Memoriile Secțiunii Istorice**. Seria a II-a, XVI, 1895. – P. CLVI1.

[49] **Călători străini**.... Vol. V. Ediția Maria Holban, M. M. Alexandrescu-Dersca Bulgaru Paul Cernovodeanu. *Editura Științifică și Enciclopedică*, București,1973. – P. 77.

[50] Apud SIMIONESCU Paul, CERNOVODEANU Paul. – *Pagini de etnografie românească în : era memorialistică a unor călători străini (secolele XVII-XVI1I)* // **Revista de Etnografie și Folclor**. Tom 17, nr. 5, 1972. – P. 380.

[51] **Călători străini**.... *V*ol. VIII. Ediția Maria Holban, M. M. Alexandrescu-Dersca Bulgaru. și Paul Cernovodeanu. *Editura Științifică și Enciclopedică*, București, 1983. – P. 363.

[52] *Idem,* vol. VI. Text îngrijit de Mustafa Ali Mehmet. *Editura Științifici și Enciclopedică*, București, 1976. – P. 58.

[53] *Idem,* p. 71.

[54] *Idem,* p. 125.

[55] *Idem,* p. 174.

[56] *Idem,* p. 208.

[57] *Idem,* vol. VIII, p. 384.

[58] *Idem,* p. 384-385.

[59] *Idem,* vol. X, partea I-a. Ediția Maria Holban, M. M. Alexandrescu-Dersca Bulgaru și Paul Cernovodeanu. *Editura Academiei*, București, 2000. – P. 96.

[60] *Idem,* p. 97.

[61] *Idem.*

[62] *Idem,* p. 399.

[63] *Idem.*

[64] Direcția Județeană a Arhivelor Naționale Iași (**DJANI**). **Colecția Documente**. CDXXXIV/44.

[65] Document aflat în colecția domnului Sandu Miclescu din București, căruia mulțumim, și pe această cale, pentru amabilitatea de a ni-1 fi pus la dispoziție.

[66] **DJANI**. **Colecția Documente**. CDV/95.

[67] O parte dintre aceste documente funerare au fost publicate integral. Vezi LEFTER Lucian-Valeriu. – *Izvoade funerare* // **Anuarul Muzeului Etnografic al Moldovei** (AMEM), IV, 2004, p. 307-322; *Ibidem* (II) // **AMEM**. V, 2005. – P. 307-334.

[68] Pentru o mai bună înțelegere, vezi această notă explicativă referitoare la vechile unități de măsură folosite în epocă, precum apar în aceste documente din textul de față. Astfel, atestată în Moldova din secolul al XVII-lea, *vadra* avea capacitatea de 10 ocale, adică 15,20 litri. *Ocaua,* unitate de măsură împrumutată de la turci și atestată, în Moldova, tot în secolul al XVII-lea, măsura 1,520 litri. Submultiplii ocalei erau *litra* (0,380 litri) și *dramul* (0,0038 litri). Privitor la *merță* (termenul este de origine slavă,

însemnând *măsură),* aceasta este o unitate de măsură atestată în secolul al XVI-lea, care, în secolele XVIII-XIX, avea capacitatea de 110 și 120 de ocale, adică 197,12 litri 215,04 litri. Sau, merța avea 10 dimirlii, *dimirlia* având 11-12 ocale, adică peste 17 tri (despre aceasta, vezi Nicolae Stoicescu, *Cum măsurau strămoșii. Metrologia* Medievală *pe teritoriul României. Editura Științifică*, București, 1971, p. 176 și 204). Deși *vadra, ocaua, litra* și *dramul* erau unități de măsură pentru lichide, iar *merța* și *nurlia* pentru cereale, în listele de cheltuieli avute în vedere nu se face o distincție clară între măsuri, acestea fiind utilizate nediferențiat.

[69] **DJANI**, *Colecția Documente,* CDXII/198.

[70] *Idem,* DXCIII/151.

[71] *Idem,,* CDXIV/278.

[72] Idem.

[73] *Idem.*

[74] CIHODARU C. – **Documente vasluiene** (ms.), nr. 209.

[75] **DJANI**, *Colecția Documente,* CDXII/148.

[76] *Idem,* CDXV/129.

[77] *Idem,* CDV/95.

[78] *Idem,* CDXXIV/206.

[79] *Idem,* CVIII/91.

[80] LEFTER Lucian-Valeriu. – **Zăpodenii**. Vol. I. Institutul Român de Genealogie și Heraldică, Iași, 2004. – P. 272.

[81] **DJANI**, *Colecția Documente,* CDXXIV/261.

[82] *Idem,* CDXIV/278.

[83] *Idem,* CVIII/91.

[84] LEFTER Lucian-Valeriu. – **Zăpodenii**. – P. 189.

[85] *Ibidem,* p. 230.

[86] *Ibidem,* p. 267.

[87] **DJANI**, *Colecția Documente,* CVII1/91.

[88] VĂDUVA Ofelia. – **Magia darului**. *Editura Enciclopedică*, București, 1997. – P. 131-132. Aici se menționează existența a două feluri de mâncare, preferabil de post, chiar în perioadele „de dulce", precum și explicația autoarei, potrivit căreia hrana de drum pentru mort avea rolul de funcție terapeutică, în regăsirea confortului psihic pentru urmașii în viață. Pentru începutul secolului al XX-lea, vezi NICULIȚĂ-VORONCA Elena. – *Op. cit.,* p. 174-180, unde sunt informații deosebit de interesante asupra „bucatelor la români". Tot aici și mențiunea că pilaful de orez este o mâncare care „se făcea mai ales la praznice după morți" (*Ibidem*, p. 176).

[89] BURADA Teodor T. – *Datinile poporului român la înmormântări (1882)*// **Opere**. Vol. III. **Folclor și etnografie**. *Editura Muzicală*, București, 1978. – P. 34.

[90] *Ibidem,* p. 23. Autorul identifică originea romană a obiceiului, la Vergiliu, Horațiu, Ovidiu, Plinius etc., precum chiparosul sau bradul funerar din fața casei, bocetele sau ospețele pentru pomenirea mortului, atestat de Horațiu, la nouă zile de la înmormântare.

[91] BOCȘE Maria. – *Grâul – finalitate și simbol în obiceiurile cu caracter agrar din Valea Barcăului* // **Anuarul Muzeului Etnografic al Transilvaniei**. LX Cluj-Napoca, 1977. – P. 277.

[92] *Ibidem.*

[93] MARIAN Simeon Florea. – *Op. cit.,* – P. 161-162, la sfârșitul secolului al XIX-lea consemna faptul că „în unele locuri este datina de a se face coliva și orez fiert s-au împodobit cu zaharicale ca și grâul".

[94] Campaniile de cercetare au fost inițiate și derulate de Centrul Județean pentru Conservarea și Promovarea Culturii Tradiționale din Vaslui și de Muzeul Etnografic a Moldovei din Iași, în anii 2003-2005, în satele de pe Valea Telejnei și din zona Hușilor, la acestea participând următorii specialiști: CAȘCAVAL Ana-Maria, FOCȘA Ovidiu, LEFTER Lucian-Valeriu, LUTIC Marcel, MUNTEANU Vasile, MUNTEANU Victor, POP Rodica și GIOSANU Eva.

[95] De exemplu, la Râșești, VASILACHE Aurica (17 iulie 2004), confirma că se fac praznicele de trei, nouă, 20 și 40 de zile, apoi de șase luni, de un an și de șapte an; (dezgroparea). La Oltenești, PANAINTE Angela (21 iulie 2005), afirma aceeași ciclicitate a praznicelor; de asemenea, CROITORU Ioana la Leoști-Tătărăni (22 iulie 2005). MUNTEANU Grigore și Valeria la Pâhnești-Arsura (20 iulie

2004) și alții, faptul putând fi constatat oricând la fața locului, în orice sat, oricare ar fi acesta.

[96] Inf. PETREA Aurica (2004), Valeria și MUNTEANU Grigore (2004), Pâhnești; FOLESCU Maria și Gheorghe (2004), Curteni; PĂRĂU Gheorghe (2004), Crețeștii de Jos.

[97] Inf. ISTRATE Valeria și OSMAN Zamfira (19 iulie 2005).

[98] Inf. VASILACHE Aurica (18 iulie 2005).

[99] Vezi *supra* nota 88. În post, în locul borșului cu came se făcea borș cu fasole, însă la Hoceni aflăm că se făcea mâncare de „bob sleit", iar în afara postului rasol, mai puțin borș, inf. OSMAN Zamfira (19 iulie 2005).

[100] CIUBOTARU Nicolae Gr. – **Comuna Vulturești**. Vol. III. **Amurgul culturii tradiționale**. Text stabilit, introducere și note de Mircea Ciubotaru. Editura *Kolos*, Iași, 2009. – P. 221. Vezi aici descrierea colivelor din grâu, cât și a „pomenilor", adică cei noul colăcei mici și cei nouă colaci mari de la înmormântare, cu formele specifice.

[101] *Ibidem,* p. 222.

[102] Inf. VASILACHE Aurica (17 iulie 2005); CRISTEI Niculina (18 iulie 2005).

[103] CIUBOTARU Nicolae Gr. – *Op. cit.,* p. 217. În 1974, Elena Rusu din Vulturești povestește viziunea bunicii sale, „înviate", căci o crezuseră moartă, însă informația este deosebit de interesantă.

[104] BURAGA Eugenia și Costache. – **Dăinuiri dănești (Crâmpeie monografice)**. Editura *Junimea*, Iași, 1977. – P. 122. Dincolo de limbajul vădit arhaizant al lucrării și al concepțiilor originale ale autorilor (învățători), descoperim informații deosebit de interesante pentru cultura populară a satelor vasluiene, în speță Dănești, culese de la oamenii locului, despre diverse obiceiuri și datini.

THE FUNERAL FEAST IN MOLDOVA. HISTORIC AND ETHNOLOGIC EVIDENCES

Abstract

The sacred dimension of the funeral feast is defining, as at the basis of all such feasts, the idea that in the afterlife the deceased shall continue its existence just like in the world of the living and consequently it needs all the elements it needed when alive. The funeral feasts, referred to in Romanian by the word „praznice" (of Slavic origin), mediate thus the transcendentalization of all goods offered by family members to be used by the deceased.

The first mention in a Romanian document of the temporal cycle of the funeral feasts dates back to the 15th century, in a document issued by Stephen the Great. All later documents, such as the lists of funeral expenses, confirm the cycle thereof, carried out both with the occasion of the funeral, and thereafter, at three, nine, 20 and 40 days since the decease. There follows, usually the half year commemorative feasts, but the three-month and the nine-month feasts were also found. Yearly feasts were also carried out each year during the first seven years following the decease, when the remains of the body were exhumed. All these customs have survived unchanged until now in the Romanian villages of Moldavia.

Generally, with any occasion that might come up, especially a celebrative one, the ancestors were to receive their part on the other world, where they eat and drink as they used to do on earth. The mental universe of the archaic world has been preserved in the Romanian traditional village and persisted in the Romanian society until full modernity, and nowadays it can still be identified in the rural universe, where the memory and the connection with the ancestors is still alive.

Dr., conf. univ.,
Universitatea "Alexandru Ioan Cuza",
Iași

MODIFICĂRI ÎN ARTA COVORULUI MOLDOVENESC (SEC. XX)

Elena POSTOLACHI

Rezumat

Articolul cuprinde unele aspecte ale transformărilor ce au avut loc în confecționarea covoarelor în sec. al XX-lea, comparativ cu perioada precedentă a sec. XVIII-XIX. Sunt menționate schimbările în procedeele tehnice, în motivele ornamentale, în compoziție, în gama cromatică și evidențiate cauzele acestor modificări. Cu toate aceste schimbări care au avut loc în covorul moldovenesc, ele sunt înstrăinate peste hotare, s-a redus producerea lor. Domeniul necesită măsuri urgente de protejare și conservare a celui mai reprezentativ gen de artă populară moldovenească.

1. Motivația

Cercetătorii au apreciat covorul moldovenesc, dând preferință acestui produs în sec. al XVIII-lea – prima jumătate a sec. al XIX-lea, considerându-l o artă autentică, caracterizată prin irepetabilitatea ornamentală, compozițională și cromatică. Această autenticitate are rădăcini adânci în perioada medievală, când fiecare familie producea obiectele necesare în cadrul gospodăriei, urmând tradiții locale, fără a copia și reproduce alte piese străine. Majoritatea autorilor, care au abordat domeniul, au remarcat că la sfârșitul secolului al XIX-lea arta covorului a suportat schimbări evidente în decor, motive, cromatică, tehnici și materie primă. În secolul XX aceste procese s-au intensificat și este important să se poată urmări ce impact au avut asupra confecționării covoarelor. Despre covoarele produse în sistemul industriei ușoare în a doua jumătate a secolului XX s-a scris, arătându-se specificul lor în context tradițional. Făcând o retrospectivă a bibliografiei în domeniu, am considerat că este necesar să insistăm asupra modificării covoarelor produse în mediul tradițional, pe parcursul secolului trecut.

Drept surse ale studiului ne-au servit rezultatele cercetării de teren, întreprinse în cadrul expedițiilor etnografice[1], studierea covoarelor expuse în diferite expoziții sătești[2] și un număr de 3200 de covoare supuse expertizării în ultimul an.

2. Contribuții anterioare la cercetare

Cercetători din a doua jumătate a sec. XX au efectuat studii și au menționat covorul moldovenesc contemporan, dându-i caracteristică generalizatoare în diferite publicații științifice și de popularizare. Albumul „Ковры Молдавии" de D. Goberman[3] conține descrierea și analiza generală a covoarelor vechi moldovenești din sec. al XVIII-lea – prima jumătate a sec. al XX-lea, iar în compartimentul "Covoristica sovietică moldovenească" cuprinde numai descrieri ale covoarelor confecționate la întreprinderile industriale de stat și covoarele țesute după schițe ale artiștilor plastici[4]. Prezintă interes opinia autorului: „(...) în Moldova sunt răspândite destul de larg și se produc în volum considerabil covoare cu fondal negru, pe care sunt redate buchete și șiraguri de flori, reproduse în proporții mari și culori aprinse, și umbre. Aceste covoare au dreptul la existență, cu toate că comportă elemente evidente ale tradițiilor naționale"

(trad. E.P.)[5]. Pentru îmbunătățirea domeniului, autorul propune o soluție riscantă, care putea sabota tradiția locală, și anume – implicarea artiștilor plastici în domeniu: „Studierea tradițiilor covoristicii rusești (de exemplu, a covoarelor din Kursk) de către pictori ar fi un ajutor considerabil, în acest sens" (trad. E.P.)[6]. Covoarele din Kursk promovau decorul floral naturalist. Motivația acestei orientări era însă una ideologică[7].

În sec. XX tradițiile covorului vechi moldovenesc se modifică și se răspândesc covoarele cu fondal negru, cu o bogată diversitate de îmbinări de motive fitomorfe, de diferite culori și mărimi. Drept izvoare de inspirație servesc: frumusețea naturii, articole utilitar-decorative de producție industrială, broboadele de origine rusă, turcească, cuverturi etc. D. Goberman susține că pătrunderea motivelor naturaliste florale și a ghivecelor, a contrastului gamei de nuanțe cromatice aprinse pe fondal negru ține de apariția coloranților industriali la sf. sec. al XIX-lea, ieftini și ușor de folosit, influența unor tipărituri de desene colorate cu flori, apariția unor produse de fabrică, care au servit ca izvoare de inspirație[8].

Unele informații despre arta covoarelor contemporane moldovenești, despre materia primă și pregătirea ei, unelte și tehnica de țesut, tipuri de covoare, forme de ornamente, gama cromatică, funcția tipurilor de alesături, schimbările care au avut loc în dezvoltarea covoristicii de la sf. sec. al XIX-lea și prima jumătate a sec. al XX-lea în condiții casnice le aflăm din monografia „Moldovane"[9].

O altă lucrare consacrată integral artei covorului moldovenesc este albumul „Covorul moldovenesc", autori-alcătuitori Zelenciuc V., Postolachi E.[10] Cartea cuprinde o istorie succintă a dezvoltării artei covorului, a procedeelor tehnice folosite la *„alesul covoarelor"*, a grupelor tipologice, etapele evoluției tipurilor de covoare și particularitățile lor decorative – ornamentica și cromatică, la care sunt anexate circa 170 fotografii color, bazate pe mostre etnografice muzeale și selectate pe teren. Autorii au descris covorul moldovenesc din perioada contemporană, care se dezvoltă în condiții casnice și la întreprinderile meșteșugărești de stat, realizat în viziunea artiștilor plastici[11]. Sunt menționate un șir de centre de ales covoare, rolul meșteriților, care reproduc ozoare tradiționale și se arată în ce constau schimbările ornamentale și cromatice ale covoarelor noi produse.

Menționăm o lucrare monografică colectivă consacrată covoristicii – „De la fibră la covor", editată în comun de două instituții: Muzeul Satului din București (coordonator științific și autor G. Stoica etc.) și Academia de Științe a Republicii Moldova (coordonator științific, autor E. Postolachi)[12]. Volumul vizează domeniul tradițional al țesăturilor de lână, care poartă atât caracter funcțional, cât și decorativ. În descrierea acestui gen de creație populară autoarele au dezvăluit multiple aspecte ale domeniului dat, apelând la o analiză structurală arealo-comparativă, reflectând, totodată, și starea actuală a covoristicii în ambele țări: România și Republica Moldova. Cartea cuprinde: privire spre trecut, ocupații și materiale pentru țesut, tehnici de țesut și ornamentare, plante tinctoriale și metode de vopsire, structuri plastico-decorative (motive, compoziții), unitate în diversitate, interferențe culturale, tradiții și inovație, terminologie cromatică, bibliografie, glosar etc.

În continuare, autoarele cărții pun în dezbatere problema *tradiției și inovației* în general, și concret, în cazul artei covoarelor, care au două aspecte: fie progresivă sau regresivă. „Referindu-ne la covoare, tendința de scădere a valorii lor artistice începe după Primul Război Mondial și se accentuează după 1945, în perioada în care uniformizarea socială a fost impusă de politica statului și s-a accentuat cu lipsa materiilor prime – în cazul analizat, lâna"[13].

Având în obiectivele acestui articol prezentarea unor aspecte legate de covorul moldovenesc contemporan, e important să ne bazăm pe componentele structural-morfologice de creare a textilelor, care au fost sistematizate în monografia dedicată țesutului popular din sec. XIX – începutul sec. XX a autoarei[14].

În cartea dată am reflectat multiple aspecte legate de istoria țesăturilor populare, baza materiei prime și prelucrarea ei, uneltele de țesut și tehnicile de confecționare, au fost clasificate și tipologizate toate categoriile de țesături: pentru împodobirea locuinței, port popular, uz gospodăresc și pentru ceremonii și ritualuri. Cât privește grupa țesăturilor de tip covor – piese de lână, de proporții mari, groase și cu desen colorat *„ales pe fire numărate"*, cu funcții utilitar-decorative și de ritual, au fost sistematizate, luând în considerație diferite criterii: funcționalitatea, tehnica de confecționare, decorul – ornamentică și culoare, proporții, factură etc. Prin urmare, avem mai multe grupe de țesături groase de lână: *scoarțe, covoare, războaie, lăicere alese, cergi, chilimuri, șătrănci, rumbe, pologuri, păretare alese* etc.

Cercetările științifice în etnografie de prin anii '70-'90 ai sec. XX demonstrează schimbările și starea actuală a problemei studiate. „La sfârșitul sec. XIX compoziția desenului la covoare începe să obțină formă ovală, desenul este îmbinat din flori, ramuri, fructe, tave, păsări, care au forme și colorit natural"[15].

Cercetările țesăturilor de lână de tip covor din România și Republica Moldova au depistat cea mai mare parte de *trăsături identice*, îndeosebi, în tehnologie, decor, terminologie, totodată, au fost găsite un șir de urme ale influenței covoarelor orientale, turcești în covoarele moldovenești din sec. al XX-lea, în care predomină cu abundență motivele fitomorfe, compoziții orientale și chenare închise, denumiri străine etc.

A fost întreprins și un studiu monografic comparativ colectiv, efectuat în zona Nistrului[16]. Un compartiment special a fost pregătit și consacrat țesutului popular și ornamenticii, autori: Postolachi E. și Selivaciov M.[17] Cercetările efectuate în baza unei anchete multilaterale și răspunsurile sistematizate au scos la iveală un șir de concluzii: trăsături comune și deosebite în confecționarea și decorul textilelor, asortimentul de țesături, polisemantismul denumirilor de unelte, țesături, motive ornamentale etc. Este pestriț tabloul uneltelor și tipurilor de covoare. De exemplu, în nordul și centrul Moldovei covoarele mari se fac în războiul vertical, pe când în zona de contact etnocultural se țes covoare mari în stative orizontale[18].

Prezintă interes rezultatele anchetei cu privire la relațiile etnoculturale moldo-ucrainene în aspectul utilizării țesăturilor de casă, îndeosebi covoare. De exemplu, folosirea covoarelor la înfrumusețarea pereților în Republica Moldova era practicată de 85%, în Ucraina – 76%, covoare pe podea aștern 60% moldovenii și 30% ucrainenii. Preferință pentru covoare pe pereți – în Moldova e de 97% pentru moldoveni, și 85%

la ucraineni, iar în Ucraina nivelul e mai redus – 76% la moldoveni şi 78% la ucraineni. Zona de folosire diminuată a covoarelor este r. Rezina (în Republica Moldova) şi raioanele Kotovsc şi Ananiev, regiunea Odessa (Ucraina)[19]. Este interesant să urmărim care-i atitudinea anumitor grupuri de vârstă faţă de folosirea covoarelor pe perete în casele lor. De exemplu, în Moldova în raioanele de etnocontact atârnă covoare pe pereţi 97% din tineri, 88% din populaţia de vârstă medie şi numai 77% dintre cei de vârstă înaintată. Aceste cifre pot fi lămurite prin mai multe argumente: covoarele sunt avere mobilă şi se dau ca zestre tinerilor, care locuiesc în case noi, prestigioase, iar cei în vârstă folosesc mai mult *lăicerele* vrâstate şi cu desene[20].

Materialele anchetelor au arătat că mulţi respondenţi au considerat că ucrainenii din Moldova[21] au împrumutat de la moldoveni tradiţia de a înfrumuseţa pereţii cu covoare. Rezultatele cercetărilor în zonele de interferenţe moldo-ucrainene au demonstrat multe particularităţi cu caracter local, mozaic din punct de vedere al ornamenticii, al tipologiei covoarelor şi funcţiei lor. Dacă, în general, cu alesul covoarelor se ocupă mai mult moldovenii, apoi în satele ucrainene şi cu populaţie mixtă mai mult se ţese ţesături alungite şi înguste pentru pereţi, podea etc.

3. Transformări intervenite în ţesutul covoarelor moldoveneşti în sec. XX

Pentru a clarifica problemele indicate ca obiective ale cercetării, vom recurge la metoda structural-comparativă, în vederea evidenţierii schimbărilor, care au avut loc în sec. al XX-lea în covoarele populare moldoveneşti, analizând diferite componente ale fenomenului covoristic pentru a indica noi deschideri în problema dată. Pentru început vom arăta cele mai evidente aspecte şi cauze ale transformărilor, ce au contribuit la unele schimbări în covorul popular moldovenesc. Covorul popular moldovenesc are „două lumi" sau două etape de dezvoltare – *lumea trecutului* sau perioada *covoarelor* cunoscute ca *„basarabene"*, ajunse la perioada de înflorire în sec. XVIII, – prima jumătate a sec. XIX, şi a *„doua lume"* – perioada sf. sec. XIX – sec. XX.

Modificările care s-au produs în covoarele populare moldoveneşti din sec. XX se referă la *materia primă, problemele de pregătire şi vopsire a firelor textile, coloranţi, tehnica şi uneltele de confecţionare a covoarelor, motivele decorative şi compoziţiile lor, cromatica, proporţiile şi funcţiile covoarelor, concepţia estetică a meşteriţelor despre frumos*, reducerea la sf. sec. al XX-lea a producerii covoarelor.

Cele mai grave pierderi în domeniu le-au adus cele două războaie mondiale. Inamicii au distrus, au luat cu sine cele mai preţioase obiecte, între care şi covoare. Pe această cale covoarele moldoveneşti au ajuns în multe colecţii particulare de peste hotare.

Micşorarea producerii covoarelor a fost cauzată şi de *reducerea producţiei de lână* în gospodăriile ţărăneşti la sf. sec.XIX, care a urmat şi în sec. XX. Tot în această perioadă o bună parte de lână se vindea peste hotare[22]. Dacă la covoarele din sec. XVIII-XIX urzeala era din fire de păr aspru ales din lână, tors subţire şi răsucit în două, apoi la sf. sec. XIX – începutul sec. XX în ţesutul covoarelor încep să fie folosite fire de cânepă răsucite, mai ales, în familiile mari, iar mai apoi în sec. XX s-a trecut aproape peste tot la urzeala de bumbac răsucită din 5-6 fire. Cât priveşte firele de

bătează, întotdeauna au fost şi au rămas de lână, cu toate că în unele sate specializate în alesul covoarelor pentru vânzare, pentru primirea unor culori deschise foloseau şi alte fibre, mai puţin calitative.

Problematic a devenit în sec. XX *vopsitul firelor* de lână, proces efectuat de meşteriţe – „boianjiţe", care aveau practică, dar fără studii tehnologice, nu întotdeauna obţineau culoarea dorită. Folosirea coloranţilor, mai întâi, anilini, apoi chimici au modificat radical cromatica covoarelor, făcând-o de culori vii, aprinse şi obositoare faţă de covoarele din trecut cu nuanţe pastelate.

Prin urmare, numărul redus al instalaţiilor de prelucrare a lânii, de toarcere, vopsire, lipsa bumbacului sau altor fire naturale puternice pentru urzeală, ocuparea femeilor la locuri de muncă, necunoaşterea coloranţilor naturali şi a procedeelor de obţinere a infuziei tinctoriale, dar şi dezinteresul femeilor de a se întoarce la vechile procedee de vopsire au fost motive serioase în modificarea calităţii facturale şi cromatice a covoarelor contemporane. Publicaţiile privind coloranţii naturali nu sunt bazate pe cunoştinţele populare în domeniu şi nu dau rezultatele necesare în timpul implementării practice[23].

Modificările covorului moldovenesc din sec. XX sunt legate de procedeele tehnice de realizare. *Tehnica confecţionării covoarelor* depinde de grupele tipologice, fiecare din ele având un anumit procedeu tehnic. Referindu-ne la covoarele mari de perete, din trecut şi cele contemporane, ele se ţes în *tehnica alesului pe fire numărate,* în războiul vertical sau orizontal. Tehnica *„alesului"* se reduce la o permanentă numărare a firelor de urzeală şi bătează, pe pătrăţele mici (module), „mutături", formate din două fire de urzeală. Covoarele din trecut, mai ales *scoarţele*, din lână curată (urzeala şi băteala) erau uşoare, permiteau pereţilor să „respire", să fie ventilaţi. În cazul în care comparăm grupele tipologice de covoare tradiţionale vechi de perete (*scoarţă, chilim, covor, război* etc), în sec. XX predomină grupa de *covoare alese cu două feţe* (2 m x 3 m), pretutindeni, şi *„războaiele"* (2 m 50 x 3 m 80 – 4 m 50) cu două şi cu o faţă. Astăzi aproape că nu se aleg *„scoarţe în găurele"*, cu desene pe *linie oblică*. *Războaiele* sunt cele mai mari şi au compoziţii cu chenare închise, cu motiv centralizat completat pe fondalul negru cu patru compoziţii florale în colţuri, numite *„colţare"*. După cum se vede din materiale, apar covoare mari cu o faţă, fiindcă pe dos sunt intenţionat lăsate capete de lână de 3-5 cm, – „că mai bine se păstrează covorul că nu se atinge direct pe perete".

Apariţia *războaielor* mari este legată de dezvoltarea locuinţelor cu multe camere încăpătoare şi cu pereţii înalţi (3,50 m – 3,70 m). Pentru a alege aşa covoare mari, meşterii au modificat „vrâstatul" sau „războiul", „drucii" pe care se lucrează, făcându-i mai înalţi şi mai laţi (până la 3 m – 3,10 m), perfectându-i cu detalii, care contribuie la formarea şi schimbarea mai uşoară a *rostului*. Întotdeauna la alesul unui covor lucrează concomitent câteva femei (2-4). Se împart: una *„duce" – alege mijlocul* – centrul covorului, altele două – aleg *părţile covorului*. Altă femeie *„citeşte de pe izvod, de pe „floare", uzorul"*. Ca să iasă ornamentul covorului corect, meşteriţele trebuie să-şi sincronizeze mişcările.

Unul din factorii de influenţă este *dezvoltarea comerţului cu covoare streine*, care se aduceau din Orient în Europa, şi care lăsau urme în viziunea meşteriţelor. O înrâurire asupra modificării covoarelor moldoveneşti au jucat *atelierele de ales covoare de la curţile boiereşti şi mănăstiri*, ce produceau pe larg covoare la comandă. Aici lucrau simple ţărance, care improvizau desenul şi apoi îşi făceau şi lor covoare asemănătoare. Producerea diferitor ţesături decorative industriale au contribuit la *apariţia creatorilor populari de covoare cu flori*.

Odată cu apariţia şi răspândirea coloranţilor anilini, chimici şi utilizarea unor unelte de lemn mai performante pentru torsul firelor (torcătoare mecanică de picior „legac", „stoiac"), începe o perioadă de trecere de la tradiţiile covoarelor doar de lână, cu urzeala răsucită, din fire de lână aspră (păr), vopsite cu coloranţi naturali, la covoarele vopsite în coloranţi chimici, cu urzeală de cânepă, bumbac. Folosirea cânepii sau a bumbacului răsucit, a adus la o greutate mai mare a covoarelor.

În unele raioane, Soroca, Floreşti, se va mai păstra şi în prima jumătate a sec. XX unealta mai primitivă de ales covoare, înclinată oblic, *cu rostar*, la care al doilea rost se va face manual (s. Parcani, Redi-Cereşnoveţ, Cosăuţi etc.), concomitent cu pătrunderea „războiului cu rostar şi iţar". Unele sate încep să se specializeze în alesul covoarelor la comandă şi pentru piaţă (s. Baraboi, Corbu, Plopi, Tabani, Vădeni).

Astfel, un şir de factori au provocat modificări esenţiale în tehnica alesului, în decorul şi mărimea covoarelor moldoveneşti.

4. Particularităţi ale covorului din secolul XX

Din a doua jumătate a sec. XIX se observă o trecere mai pronunţată la covoarele cu fondal negru şi compoziţii de buchete de flori (de grădină, de câmp, de pădure).

În prima jumătate a sec. XIX erau răspândite două tipuri ale alesului manual: a) *„ales legat" – „ales legat printre fire", „ales legat peste un fir de urzeală"; şi b) „ales dezlegat peste un fir de bătează", „ales dezlegat peste 2-3 fire"* (numită *„dezlegată" – „ales cu găurele", „ales cu spărturi", „ales caramani"*). Către sfârşitul sec. XIX, treptat, dispare *„alesul dezlegat" – „în găurele"* şi, cu el, s-a redus alesul *„scoarţelor"* cu linia desenului *„oblică"*, aleasă pe jumătate de pătrăţel[24]. Referitor la aspectul *unitar de timp,* s-au produs covoarele pe toată această perioadă istorică. Privind *unitatea de utilizare*, covoarele, în toate satele Moldovei, au îndeplinit aceleaşi funcţii: utilitar-decorative (de încălzire şi decor al pereţilor), ca atribute în ceremonii şi ritualuri, daruri, mărci ale stării sociale etc. Pentru perioada trecutului, caracterul unitar al covoristicii poate fi argumentat şi prin prezenţa coloritului pastelat bazat pe coloranţii naturali, prin precumpănirea proporţiilor tradiţionale ale covoarelor (1.60 m, 2 m, 2.20 m x 2.40 m, 3 m, 3.40 m).

În această unitate covoristică de timp, spaţială, funcţională, s-a pronunţat o imensă diversitate de motive ornamentale şi compoziţii, o bogată varietate a nuanţelor cromatice pastelate, specifice vopselelor vegetale. În arta covoarelor nu găseai două covoare identice, particularitate a covoarelor moldoveneşti despre care s-a menţionat mai înainte.

Covoarele moldoveneşti din sec. XX în zona de nord şi centru sunt „alese" în unealta verticală, numită local *„război", „vârstat", „cărânghi", „druci", „lemne"*,

obţinând ţesătura cu 2 sau 1 faţă, *„aleasă legat printre fire"* şi *„aleasă legat peste un fir de urzeală"*. S-au utilizat motivele vegetale – flori, ramuri, frunze, cu tendinţă spre un naturalism pronunţat, la care linia de margine (a motivelor) sau *„caligrafia desenului"* se bazează pe module mici (pătrăţele cu lăţimea pe două fire de urzeală, *„mutătură"*, egală cu înălţimea – *„scăritură"* în medie de 0,5 – 0,7 cm). Prin anii '60-'70 ai sec. XX s-a marcat o perioadă de decădere a tehnicii alesului de covoare (îndeosebi, în zona centrală a Moldovei), odată cu răspândirea unor ornamente de covoare precum „Coşul cu flori", „Cerbul" etc.), la care modulul de bază de o singură culoare la ales era mare (de 4-6 pătrăţele în înălţime şi mai mult pe lăţimea covoarelor). „Modulele mari" seamănă cu cele ale covoarelor cu motive geometrice ţesute în industrie. În ultimii ani femeile s-au dezis de această tehnică cu module mari şi izvod cu flori mari în coşuri.

Tehnologic, unele meşteriţe confecţionează covoare netede cu o singură faţă, lăsând a doua parte din spate a covorului să fie cu multe capete de lână, ca la cerga miţoasă, posibil, din considerente practice sau din necunoaştere – covoarele vechi erau absolut identice pe ambele feţe şi aveau o durată mai lungă de exploatare (mai întâi pe o faţă, apoi pe a doua faţă şi covorul părea iarăşi ca nou). Covoarele din sec. XX sunt mai mari, în corespundere cu suprafeţele pereţilor de la case din această perioadă. După mărimea şi compoziţia lor, deosebim: *covoare* medii (1,8 – 2 m x 2,9 – 3,20 m) şi „războaie" (2 – 2,5 m x 3,40 m – 4,50 m).

Termenul *„covor"* – ca denumire generală predomină peste tot în Moldova, *„războaiele"* însă se confecţionează mai mult în raioanele Edineţ, Râşcani, Dondueni, Drochia, Briceni, dar pot fi întâlnite oriunde, fiindcă ele migrează în cadrul zestrei fetelor. Pentru sec. XX, în zona de nord şi centru, menţionăm dispariţia *scoarţelor* alese cu găurele, deseori cusute din două foi. Totodată se reduce şi tehnica *alesului dezlegat*, *„în spărturi"* sau *„în găurele"*. Odată cu noile case cu podul neted au dispărut şi *grindarele* înguste, care se atârnau la coarda casei.

În tehnica alesului neted printre fire, însă cu treceri mai mari decât modulul de două fire, în nordul Moldovei se confecţionează *„lăicere alese"*, care au chenare cu flori şi câmpul din figuri geometrice, de obicei, din pătrăţele, romburi etc. Ele sunt organizate în rând sau pe linie oblică, orizontală, îmbinate cu câmpuri curate de culoare neagră, sau „*scaune*" vrâstate (în dungi), de culori diferite, îmbinate simetric sau asimetric. Se întâlnesc covoraşe mici (0,8 – 2 – 2,2 m), alese în restul urzelii, rămase de la confecţionarea unui covor. Acestea, deseori, erau folosite la cununie sub picioarele tinerilor.

Covoarele secolele precedente, deseori aveau chenare simple şi înguste în formă de linie, zimţi, flori mărunte, iar covoarele din sec. XX se modifică în opere cu caracter monumental, devin mai mari şi conţin în structura lor compoziţională un motiv de bază, fondalul şi chenarul. Chenarele, de obicei, sunt închise şi mult mai late. La covoarele mari, cu („*podnoase*"), pot fi 1-3 chenare diferite şi motivul central să fie plasat pe 2-3 câmpuri, care trec unul în altul, prin intersectarea la hotar a unor motive înguste florale, care îndosesc linia de trecere dintre diferite culori. Compoziţional, covoarele contemporane, în mare parte, devin mai simetrice, aceasta ridică productivitatea lor. Precumpănesc fondalurile negre, compoziţiile florale,

aşternute pe platouri simbolice, numite *„podnos mare”*, *„podnos mic”*, *„rozete*”, aşezate în buchete, în vaze mari.

Din punct de vedere al motivelor mai des întâlnite, avem flori de diferite nuanţe şi proporţii, care reprezintă atât flori de grădină (trandafiri, bujori, lalele, flori de măr, gherghine, liliac, clopoţei, cale), cât şi de câmp, pădure (*maci, romaniţe, lăcrămioare, flori de măcieş, albăstrele* etc.), fructe, legume (mere, căpşune, vişini, sfeclă, porumb, spic etc), frunze (*frunză de nuc, frunze de viţă de vie, de mintă, de trifoi, de trandafir*), păsări (*păun, cocostârc, cucoş, papagal*), zoomorfe (*cărăbuş, câne*), motive figurative etc.

Făcând o analiză generală a structurii ornamentale a covoarelor moldoveneşti din sec. XX din zona de nord, se evidenţiază câteva grupe: 1) *covoare cu* motive vegetale, reprezentând *1-3 buchete mari de flori*, cu denumirea: *„Gheorghina”, „Laleaua”, „Lăcrimioara”, „Fuxia”, „Macii”;* 2) *covoare cu buchete de flori în vazoane, fructiere;* 3) *covoare mari cu buchete şi cuiburi cu păsări sau scene cu figuri*; 4) *covoare* din *compoziţii complexe florale integral*, care acoperă aproape toată suprafaţa centrală. Acestea sunt cele mai răspândite, având şi chenar lat din motive vegetale, îmbinate cu cârlige împletite printre frunze şi flori; 5) grupa *„războaielor”* de mărimi mari (2,50 x 3,50-4,50 m), care au în structura compoziţională la colţuri mici coroniţe sau buchete, numite *„colţare”*, pentru a mări suprafaţa decorativă, nelăsând locuri goale. Presupun că *„războaiele”* sunt o perfectare prin completare cu colţare a covoarelor cu flori sau cu buchete, pentru a obţine o piesă mai mare. Din cercetările de teren, din informaţiile culese de la meşteriţe creatoare de modele, pe care le dau pentru folosire în lucru femeilor care-şi comandă covoare, am depistat că izvorul de inspiraţie pentru ele este broboada de lână produsă la fabricile din Rusia, şalincuţa turcească cu flori, alte produse textile industriale; 6) Grupa *„covoarelor cu flori şi margine naţională*”, care, de fapt, sunt o invenţie din sec. XX (s. Plopi, Ţaul, Baraboi, r-nul Dondușeni). Această margine lată (de la 25-30 cm) din diferite motive geometrice (potcoava, căpşuna, rosete, stele), care încheie covorul cu flori pe un fel de platouri (*podnoase,* rus) pe tot perimetrul, nu armonizează cu subiectul central. Apoi numind-o „margine naţională”, încă nu înseamnă valorificarea tradiţiilor populare. Deseori, covoarele în centru prezintă compoziţii cu motive ornamentale ce vorbesc de influenţa covoarelor orientale; 7) Grupa covoarelor a căror structură compoziţională cu decorul central se prezintă în formă de platou (*„podnos*”) de diferite configuraţii, sau rozete mari îmbinate cu flori, demonstrează vădit influenţa covoarelor orientale, îndeosebi a celor flauşate, produse la fabrica „Floare-Carpet”. Astfel de covoare poartă denumirea motivului central: *„Podnosul mare”, „Podnosul”, „Sfertul”, „Turețca veche”, „Turețca nouă”, „Medalionul”, „Persițca”, „Plușul”, „Coroniţa miresei”, „Pana sură”, „Coroana mare*” etc. 8) O grupă nu prea mare este cea cu motive tematice sau sociale – figurative: *„La culesul cireşelor”, „Grădina Publică”, „Păpuşele”, „Cucoana şi câinele”* etc.

În ultimele decenii ale sec. XX, în unele raioane din nordul Moldovei, în zona de interferenţe etnoculturale (r-nul Briceni, Edineţ, Dondușeni, Râşcani, Soroca) şi r-nele Novoseliţa, Secureni (Ucraina) s-au răspândit noi trăsături în covoristica moldovenilor şi ucrainenilor – fondaluri colorate, motivele fitomorfe în centrul covoarelor, motive geometrice sau vegetale stilizate pe chenare[25].

A fost continuată şi tradiţia cergii, numită *„covor în şiucuri”, „ghergă”, „covor miţos”, „covor în noduri”, „covor scămoşat”, „şatrancă”, „nițurcă”* etc[26]. Se confecţionau „cergi” miţoase („legate cu trei feluri de noduri”), care serveau ca aşternuturi, învelitori etc. Respectiv, factura ţesăturii este formată pe faţă din fire de lână, lungi de 3-4 cm. În prezent, *cergi* se confecţionează numai în unele sate din raioanele Edineţ, Dondușeni, Briceni, Glodeni, Râbniţa etc. Variantele tipologice ale covoarelor miţoase din Moldova şi tehnica lor de confecţionare sunt: a) cergă, covor miţos sau covor cu ciucuri; b) covor scămoşat; c) nițurcă aleasă pe andrică cu laţuri, şatrancă etc. Multe exemplare de covoare contemporane netede au numai o faţă netedă, iar a doua faţă e cu miţe lungi ca la cergă.

Dintre recentele modificări suportate de covoarele moldoveneşti din nordul Moldovei, 1-2 chenare din nordul Moldovei în sec. al XX-lea late, formate din compoziţii florale, îmbinate cu meandre, cârlige, „pepeni turceşti”, „tăvăluţe”, stele, fructe (mere, vişini) ş. a. De asemenea, sunt noi şi evidente covoarele cu câteva câmpuri, diferit colorate (negru, albastru, vişiniu, portocaliu, alb, verde), care fac impresia de suprapunere a diferitor platouri acoperite cu flori. Menţionăm încă un factor important al acestor covoare contemporane: tendinţa spre simetrie ornamentală şi cromatică la maximum, care dă posibilitatea de a utiliza covorul în diferite poziţii, practic fiind mai uşor de realizat când este lucrat de câteva femei concomitent.

Predomină compoziţiile ornamentale alungite, în dependenţă de mărimea şi proporţiile covoarelor. Este important de subliniat faptul că, analizând peste 3500 covoare, rămâi cu prima impresie că ele toate seamănă prin ceva unul cu altul, desigur prin predominarea compoziţiilor florale şi a culorilor şi nuanţelor vii. Dar cel mai curios este că nu s-au depistat două covoare identice nici după desen, şi nici după culoare, fapt ce dovedeşte caracterul irepetabil ale covoarelor prin diversitatea bogată de nuanţe cromatice, configuraţia motivelor vegetale, modificările conturului desenului compoziţional de bază, a elementelor auxiliare etc. Cu toate că, în general, fiecare grupă menţionată mai sus cuprinde covoare asemănătoare după proporţii, denumirea motivelor, cromatică etc., totuşi ele demonstrează o imensă diversitate de expresii, datorată viziunii estetice a creatorilor şi gestionarea lor.

5. Concluzii

Covorul moldovenesc, executat manual prin tehnica alesului neted cu două feţe, este o operă de artă de mare valoare şi iscusinţă tehnico-artistică. El este valoros prin calitate, dar şi ca produs ecologic. Datorită densităţii mari a firelor, el este ca un paravan ce ţine căldura, protejează casa de zgomote, nu îmbibă praful, este uşor şi durabil în exploatare, se păstrează bine multe decenii, fiind utilizat, după caz, pe ambele feţe.

La începutul sec. XX şi până la al Doilea Război Mondial confecţionarea covoarelor a păstrat o bună parte din tradiţiile vechi ale domeniului şi a încercat a se menţine în noile condiţii social-economice. Schimbările radicale produse în ocupaţiile femeilor din mediul rural, în modul de împodobire a interioarelor caselor de la sat, în structura zestrei fetelor au afectat şi temeiurile vechii tradiţii. O altă cauză a reducerii confecţionării covoarelor manuale este tehnica lor complicată, care necesită a fi însuşită timp îndelungat.

Analizând aspectul tehnico-decorativ al covoarelor din sec. XX, pe baza multor materiale de pe teren, colecţii şi expoziţii, s-au conturat desluşit unele concluzii referitor la particularităţile lor generale. Covoarele populare confecţionate manual au suferit modificări radicale faţă de covoarele din perioada sec. XVIII-XIX din punct de vedere al decorului, ornamental, compoziţia şi cromatica. S-a schimbat compoziţia câmpului central şi a chenarului, devenind mai organizată, predominant în medalioane şi motive florale naturiste, pe fondal negru cu unu, două sau trei chenare închise.

Spre sfârşitul secolului XX producerea covoarelor manuale în condiţii casnice s-a redus foarte mult. Locul covoarelor netede manuale au început să-l ocupe covoarele flauşate produse industrial, având loc un schimb necontrolat şi neechivalent de covoare manuale de lână pe cele industriale de sintetică. În republică lipsesc instalaţii de prelucrare a materiei prime (de scărmănat lâna, de tors, de vopsit), care ar contribui la utilizarea ei în artizanatul popular. Se cer măsuri reale pentru ocrotirea şi păstrarea alesului de covoare, ca unul din cele mai reprezentative domenii de artă populară.

Note şi referinţe bibliografice

[1] O bună parte de informaţii au fost selectate pe parcursul anilor 1990-2006, în cadrul Secţiei de Studiere a Meşteşugurilor Populare Artistice, Academia de Ştiinţe a Moldovei.

[2] Cele mai recente au fost susţinute datorită colaborării cu Agenţia de Consultanţă şi Şcolarizare în Agricultură (ACSA) în satele Zaim, Sărata-Răzeşi, Lăpuşna, Javgur, Hoginești, Fălești, Volodeni, Carahasani, Sângerei, Mihăileni, Costești, Vâșcăuți ș.a. Un alt izvor de informaţii au fost cele peste trei mii de covoare supuse expertizării cu ocazia exportului.

[3] ГОБЕРМАН Д. – **Ковры Молдавии**. Государственное издательство *Картя Молдовеняскэ*. Кишинев, 1960.

[4] *Ibidem*, p. 67-73.

[5] *Ibidem*, p. 69.

[6] *Ibidem.*

[7] „Principiul continuităţii prezintă una din fundamentele pe care se construieşte cultura artistică sovietică, se creează arta naţională, după formă, şi socialistă, după conţinut, a republicilor sovietice. Dar covoristica moldovenească nu poate să se mărginească numai la experienţa moştenirii naţionale. Ea trebuie, în mod critic, să valorifice cele mai bune realizări din covoristica altor republici ale ţării noastre, şi, de asemenea, bogata experienţă de peste hotare, în acest domeniu”. (trad. E. P.). *Ibidem*, p. 70.

[8] *Ibidem*, p. 14.

[9] ЗЕЛЕНЧУК В., ПОСТОЛАКИ Е. – *Ткачество* // **Молдаване**. **Очерки истории, этнографии, искусствоведения**. *Издательство Штиинца*, Кишинев, 1977. – С. 191-201.

[10] ZELENCIUC V., POSTOLACHI E. – **Covorul moldovenesc**. Editura *Timpul*, Chişinău, 1990.

[11] *Ibidem*, p. 14-15.

[12] STOICA G., POSTOLACHI E. – **De la fibră la covor**. *Editura Fundaţiei Culturale Române*, Bucureşti, 1998.

[13] *Ibidem*, p. 133-134.

[14] ПОСТОЛАКИ Е – **Молдавское народное ткачество XIX – нач**. **XX** в. Издательство *Штиинца*, Кишинев, 1987. – С. 209.

[15] *Ibidem*, p. 117.

[16] **Украинско-молдавские этнокультурные взаимосвязи в период социализма**. Издательство *Наукова думка*, Киев, 1987. – С. 384.

[17] *Idem*, p. 155-189.

[18] *Idem*, p. 160.

[19] *Idem*, p. 168.

[20] *Idem*, p. 169.

[21] Materialele expediţiei din s. Camenscoe, Utconosovca, regiunea Odessa, s. Alexeevca, r-nul Secureni (Ucraina), s. Clocuşna etc., r-nul Ocniţa (R. Moldova).

[22] ОРБИНСКИЙ Р. – **Очеркъ производительных силъ въ Бессарабской губернии**. Спб., 1884. – С. 30; ПОСТОЛАКИ Е. – **Молдавское народное ткачество**... – С. 17.

[23] ŞOFRANSKY Z., ŞOFRANSKY V. – **Coloranţii naturali**. Chişinău, 1994.

[24] POSTOLACHI Elena. – *Arta covorului. Covorul neted* // **Educaţie tehnologică**. **Manual pentru clasele a VII-a şi a VIII-a**. Editura *Universul*, Chişinău, 2007. – P. 36-47; POSTOLACHI E. – **Ţesutul şi alesul covorului** // DANII A., POSTOLACHI E. etc. – **Educaţia tehnologică în şcoala auxiliară**. **Concepţie şi programe de instruire**. Editura *Epigraf*, Chişinău, 2002. – P. 77-92.

[25] *Ibidem,* p. 164.

[26] ПОСТОЛАКИ Е. – *Ворсовые ковры Молдавии* // **Этнография и искусство Молдавии**. Издательство *Штиинца*, Кишинев, 1972. – С. 167-176.

MODIFICATIONS IN THE ART OF MOLDOVAN CARPETS IN THE XXTH CENTURY

Abstract

In the article are presented some aspects of the transformations in domain of making up carpets which took place in XX th century, in comparison with the previous period of the XVIII-XIX century. Are mentioned the changes that interfered in technical proceedings, ornamental motifs, composition, chromatic diversity, but are emphasized some reasons of these modifications also. Besides thes changes interfered, Moldovan carpets were sold abroud in the last years, and in the country their production fell. This handicraft, one of the most representative type of popular Moldovan art, needs urgent measures for protection and conservation.

Cercetător ştiinţific coordonator,
MNEIN

«КРАЙ КРЕЩЕНОГО СВЕТА»: ФОРМИРОВАНИЕ ПРЕДСТАВЛЕНИЙ О СИБИРИ (XVI-XVIII ВВ.)

А.В. КОЗУЛИН

Rezumat

Articolul ia în dezbatere modul în care s-au schimbat reprezentările despre Siberia de la primele ei atestări în sec. al XVI-lea până în sec. al XVIII-lea, când ideile despre ea, ca despre o colonie, erau cunoscute în Europa. Autorul propune o reflecție asupra obiectivității izvoarelor, interpretării factologiei în diferite perioade istorice. Istoriografia sovietică percepea Siberia ca pe o fostă colonie. Autorul abordează Siberia din sec. al XIX-lea ca pe o colonie totală și în sens politic, și în sens economic. În legătură cu procesele migraționiste periodice Siberia s-a format ca o unitate social-teritorială, cu o structură socială complexă, date fiind multele perioade de inserție în ea și specificul dezvoltării regiunilor de unde au venit migranții.

Резюме

В данной статье прослеживается изменение представлений о Сибири начиная первыми упоминаниями XVI-го века и заканчивая описаниями XVIII -го века, когда представление о ней как о колонии распространилось в Европе. Автор размышляет над достоверностью источников, интерпретацией исторических фактов в разных исторических периодов. Обозначение Сибири как бывшей колонии империи являлось повсеместным для советской исторической науки. Автор рассматривает Сибирь XIX-го в. как колонии в целом – и в политическом, и в экономическом смысле. В связи с постоянным миграционным притоком Сибирь формировалась как «многослойное» (в плане множественности хронологических периодов и особенностей развития регионов выхода мигрантов), общественно-территориальное объединение.

В XVII веке английский философ Джон Локк выдвинул идею, суть которой сводилась к тому, что объект первичен, а наши ощущения этого объекта вторичны. Развивая это положение, необходимо констатировать, что исследователи в области гуманитарных и социальных наук имеют дело именно с ощущениями объекта исследования, а не с ним самим. В случае с исторической наукой это тем более актуально, так как и самого объекта не существует. Точнее сейчас не существует. Чаще всего мы имеем дело с представлениями объекта – людей, процессов, событий, явлений – составленными другими. Те из них, которые наиболее точно попадают в доминирующий на данный момент в общественном сознании мыслительный процесс, считаются верными.

В данной статье мы попытаемся проследить изменение представлений о Сибири – Северной Азии от Уральских гор и до Тихого океана с запада на восток.

Открытие Сибири (XVI-XVIII вв.)

Отечественные источники о Сибири XVI-XVIII веков достаточно известны. Их обзор открывается донесениями казачьих атаманов, руководителей отрядов

служилых людей, царских воевод, присоединявших этот регион к Московскому царству. Среди данного вида источников следует выделить такие документы как отписки, челобитные, различного рода «памяти», расспросные речи[1]. Отписка является ответом на запрос или отчетом о проведенном мероприятии, например, о встрече посольства какого-либо «князька». Челобитные, как известно, представляют собой прошения к царю. Характерно, что со временем челобитные постепенно уступают по количеству место «отпискам», что свидетельствует о бюрократизации системы управления и в данном регионе. «Наказные памяти», «указные памяти», «памяти» являлись документами органов исполнительной власти, в основном воевод, которые были основаны на царских указах. Расспросные речи представляют собой протоколы допросов по различным вопросам, являвшихся послами казаков, монгольских посланников, представителей «инородческих» племен.

Перечисленные нами документы в виде делового письма, отличающиеся значительной степенью утилитарности. Они конкретизированы определенными целями и задачами. Исследователь зачастую лишен возможности по приведенным фактам составить картину бытовавших представлений о Сибири, которые имели место.

Особенный интерес вызывают сведения о Сибири, оставленные иностранными путешественниками. Есть особенность отображения исторической действительности глазами иностранцев, будь то деятели литературы, искусства или ученые-исследователи. Ее можно охарактеризовать как некую бутафоричность наиболее ярких, идентифицирующих признаков этой действительности. За этой бутафоричностью, однако, стоит очень четкое выделение наиболее характерных свойств развития, порой вызывающих сомнение в их истинности зачастую. По нашему мнению, они тем не менее характеризуются наибольшей объективностью, в связи с чем в настоящей работе им уделено особое внимание.

Авторы, перечисленные далее по тексту, являлись либо дипломатами, либо торговыми агентами и купцами, либо миссионерами. Нередко эти роли сочетались. Можно выделить некоторые особенности в изложении ими сведений о Московском царстве и Сибири. Дипломатов в большей степени занимали вопросы общественно-политического характера, государственной политики, особенности взаимоотношений при дворе. Торговые агенты и купцы свои интересы сосредотачивали в основном на географии описываемого. Миссионеров интересовали данные этнографического характера, хотя в их трудах содержалась и информация о географии Сибири, предназначенная в большой мере для священников, которые должны были следовать за ними в приоткрытые регионы.

Источники XIII-XIV веков (Плано Карпини, Гильом де Рубрук, Роджер Бэкон, Марко Поло) отличаются полулегендарными сведениями. Целью этих путешественников являлись Китай и Монгольская империя. К тому же Сибирь как регион еще не был идентифицирован ими. В этой связи мы опускаем анализ этих данных.

Первое упоминание Сибири в европейских источниках присутствует в трудах Иоганна Шильтбергера (1410), в них говорится о Великой Татарии, стране Сибирь (Wissibur)[2]. В азиатских источниках еще Рашид-ад-дин (1247-1318) пишет о стране Ибир-Шибирь и помещает ее к северо-востоку от страны киргизов[3].

Иностранный автор предлагает этническо-государственную идентификацию Сибири, что свойственно ряду более поздних источников. Рафаэль Барберини в середине XVI века упоминал в своих трудах о царстве Сибирских татар: «Они (послы татарского царства) были высокого роста, но без румянца в лице и без бороды, почему собственно походили более на старух…»[4]. Интересно, что остальные народы Сибири упоминаются как находящиеся на догосударственном этапе развития. Исключение составляют лишь сведения Иеронима Мегизера, упоминающего о том, что самоеды «имеют своего короля, которого очень почитают и которого слушаются»[5]. В данном случае термин «король» используется для именования вождя племени, а не как титул монарха.

Следует упомянуть авторов, в трудах которых присутствуют простой перечень географических названий – Скифия, Молгомзея, Самоедия, Татария, Тунгусия (Юлий Помпоний Лэт, Матвей Меховский, Франческо Да-Колло, Павел Иовий, Даниил Принтц, Алессандро Гваньини).

Записки Сигизмунда Гербештейна (1549) ярко свидетельствуют о том, что и в XVI веке имела место тенденция полулегендарного, «баснописания» населения и природно-климатических условий Сибири. Ту же особенность можно встретить и у других авторов. Так, Ричард Джонсон (1558) упоминает о каннибализме среди народа страны Молгомзея (имеется в виду Мангазея)[6], Андрэ Тевэ (1575) пишет, что «…живут различные народы, которых русские, однако, зовут одним общим именем самоеды, что значит люди, себя пожирающие…»[7].

Большую группу источников составляют донесения английских торговых агентов и купцов (Герард Меркатор (1580), Антон Марш (1584), Фрэнсис Черри (1587), Джильс Флетчер (1591), Джосиан Логан (1611), Ричард Финч (1611-1616). Англия в XVI-XVII вв. уделяла большое внимание поиску Северного морского пути. В ходе Великих географических открытий путь в Азию на юг вокруг Африки был монополизирован Португалией, на запад – Испанией. «Опоздавшая» к данному переделу Англия предприняла попытки поиска путей в Азию через северную оконечность Евразии. Так, Архангельск был основан как пункт российско-английской транзитной торговли именно в ходе данного движения. Англия «простимулировала» Россию в ускорении экспансии в восточном направлении. Ряд исследователей упоминают о «английском следе» в ходе присоединения Сибири к России. Не следует чрезмерно преувеличивать роль англичан в процессе присоединения и освоения Сибири. Они скорее являлись катализаторами процесса, нежели его причиной.

В большинстве своем названных больше авторов интересовали исключительно географические сведения и ориентиры для дальнейшего продвижения через Сибирь в Китай. Исключение составляют заметки

Джильса Флетчера, в которых автор упоминает о самоедах и дает объяснение происхождения данного этнонима[8]. Им и рядом других авторов (Ричард Джонсон, Андрэ Тевэ, Сэмюэль Коллинз) приводится типичное для этого времени определение этнонима «самоеды» их «самоедением» – каннибализмом. Интересен тот факт, что Флетчер со слов самих самоедов первым дает новую трактовку этнонима как выражение автохтонности данного народа[9]. Адам Олеарий (1648) пишет, что это название «самоеды» народ получил «от русских, когда они попали под русское владычество»[10]. Данный пример нами приведен для демонстрации некоторого «высокомерия» завоевателей по отношению к покоренным народам, было закрепленно и терминологически – «самоеды», «инородцы».

С начала XVII века начинает формироваться новое представление о Сибири, сходное с тогдашним образом Австралии, материке-каторге, материке-тюрьме, в который она превратилась после открытия и присоединения к владениям английской королевы. Как известно, наказание в виде ссылки на данный континент представлялось достаточно гуманным и являло тем самым шанс на исправление, которого не могла дать ни тюрьма, ни тем более смертная казнь. В борьбе за существование в условиях сурового континента преступники трансформировались в законопослушных подданных королевы, что нашло отражение в художественных произведениях XIX века. Такое представление о Сибири всё более распространяется среди европейцев.

В материалах Петра Петрея, составленных приблизительно в 1601-1610 гг. говорится следующее: «Туда ссылаются все, находящиеся в немилости у Великого князя, и в чем-нибудь провинившиеся или согрешившие перед ним; они остаются там и ведут бедственную жизнь до тех пор, пока великий князь опять не примет их в милость к себе и не позволит возвратиться оттуда»[11].

Исаак Масса в своем «Кратком повествовании о начале и происхождении современных войн и смут в Московии» (1612) описывает Сибирь так. «Туда ежедневно посылали так много народа, что в некоторых местах выросли целые города из людей различных национальностей, как например поляков, татар и русских, потому что в эти страны отсылали всех воров и убийц, изменников и преступников всякого рода, из которых некоторые содержались там в заключении и в кандалах, а другие должны были прожить там определенное время, сообразно величине своего преступления. Таким образом, мало-помалу в этой стране набралось так много народу, что она в настоящее время со своими городами и крепостями, могла бы составить целое особое государство; туда отправляются толпы бедного люда, потому что они там освобождаются от всех исков, податей и налогов.

На упомянутой реке Оби есть местность, которая называется Сибирь, а в ней город Сибирь. В первое время москвитяне пугались, если, навлекая на себя неудовольствие, слышали слово «Сибирь», потому что туда обычно ссылали в качестве наказания; теперь же они к этому настолько привыкли, что никто и внимания не обращает. Только знатные и родовитые люди, впадающие

в немилость у великого князя, питают отвращение к этому имени, так как иногда их посылают туда вместе с женами и детьми; им поручается там какая либо правительственная должность, до тех пор пока не смягчится гнев царя, и тогда они снова возвращаются в Москву»[12]. Данные сведения показательны, во-первых, оценкой характера переселения в Сибирь, в котором выделены два основных вида – ссылка («туда посылали») и добровольно-вынужденное переселение («туда отправляются толпы бедного люда»). Во-вторых, материалы дают понимание того, что наименование отдельной местности в прошлом и наименование государства – «Сибирь» перешло со временем ко всей территории к востоку от Урала.

Многие авторы также писали о Сибири как о месте ссылки. В середине XVII века Августин Мейерберг упоминает о Сибири как о самой обширной области, известной, «как несчастное ссылочное место виновных, а также и невинных изгнанников»[13]. В конце века француз Де-ла-Невилль после множества услышанных подобных сведений делает вывод, что «дед нынешних царей, Василий Васильевич, прозванный Грозным, …покоривши царство Казанское и Астраханское, открыл часть той обширной страны, которую называют Сибирью, что на славянском языке значит тюрьма,…»[14].

Рубежным в истории России явился период конца XVII – начала XVIII века. Не исключением являются и представления о Сибири. Уже в конце XVII века в записках француза Филиппа Авриля, протестантского миссионера (1687), появляется принципиально новый взгляд на Сибирь: «…Но Сибирь не отличается от других областей Московии ничем, кроме сильного холода. Впрочем, судя по множеству городов и селений в этой отдаленной области, легко убедиться, что она не так дика и не так безлюдна, как обыкновенно о ней думают»[15].

Эволюции изменения представлений о Сибири прослеживается следующая тенденция. Первые сведения дают нам образ региона в полувымышленном стиле-ключе. Затем она предстает перед нами как «адское горнило», в котором находят свое перерождение подданные, преступившие черту законности общественных отношений того времени. В самом конце XVII века в процессе преодоления ложной информации и накоплению новых географических сведений зарождается более объективное представление о Сибири.

II. Сибирь – колония?

Обозначенный нами вопрос является принципиальным, поскольку его освещение позволяет понять сущность взаимоотношений метрополии и периферий в Российской империи, понять систему взаимодействия, выявить общие черты и особенности. С другой, практической стороны, этот вопрос не является сущностным, поскольку дефиниция «колония» – явление весьма динамичное, классического определения, как и самого объекта, не существует. Провести границу между отдельными регионами, находящимися на разном уровне развития, можно практически внутри любой страны, что не будет

являться определением ее в разряд колониальных держав. От «прикрепления ярлыка» на данный регион его сущностные характеристики в исторической ретроспективе не изменятся. Хотя вполне возможно, это повлияет на его будущность.

В справочном издании 1926 года содержатся следующие строки: «Закладывается фундамент для превращения обширнейшей и богатейшей окраины из отстало-аграрной в прогрессивную аграрно-промышленную…. Коренным образом изменится физиономия Сибири и Дальнего Востока: обездоленные бывшие колонии царского периода в полной мере станут экономически равноправными частями Союза Социалистических Республик»[16].

Обозначение Сибири как бывшей колонии империи являлось повсеместным для советской исторической науки. Это выступало как точка отсчета для демонстрации «коренных прогрессивных изменений», которые нес советский строй – от «обездоленной бывшей колонии» к «экономически равноправной части Союза».

Анализ возникновения и развития колоний приводит к выявлению в первую очередь не их общих черт, а особенностей. Это диктует необходимость их типологизации. Типы колоний подразделяются на два основных – колонии в целом – политические и экономические, и колонии экономические.

Поскольку позиции экономического детерминизма в отечественной исторической науке еще сильны, хотелось бы привести точку зрения одного из его основоположников. В. Ленин определил следующие основные признаки колоний: 1. наличие незанятых, свободных земель, легко доступных переселенцам; 2. наличие сложившегося мирового разделения труда, мирового рынка, благодаря которому колонии могут специализироваться на массовом производстве сельскохозяйственных продуктов, получая в обмен за них готовые промышленные изделия[17]. Как мы видим, эти критерии в определенной мере применимы к Сибири.

К концу XIX в. окончательно оформилась колониальная система Российской империи, включавшая Финляндию, Польшу, Кавказ, Среднюю Азию и Сибирь. Однако «непохожесть» их друг на друга диктует необходимость разграничения их. Для Сибири и Дальнего Востока характерны наличие большого фонда свободных земель, массовая колонизация, численное преобладание русского населения, ярко выраженная специализация на производстве сельскохозяйственных продуктов и связанная с этим зависимость от промышленности центральных районов страны. Налицо признаки экономической зависимости периферии от метрополии. Именно зависимости – в данном случае мы имеем в виду не экономические взаимоотношения как основу национального рынка, а экономическую зависимость периферий от метрополии. Так, в средние века Новгородская республика страдала от нехватки хлеба, завозимого из южных русских земель, однако по уровню торгово-экономического развития вряд ли можно говорить о ней как о колонии, хотя зависимость ее налицо. Таким образом, можно именовать эти регионы как

колонии в экономическом смысле. Ко второму типу – политическим колониям, по мнению В. Ленина, относятся Кавказ, Средняя Азия и Казахстан[18]. Не все, даже советские, историки не приняли данную точку зрения[19].

По нашему мнению, рассмотрение Сибири в XIX в. как колонии в целом – и в политическом, и в экономическом смысле, является наиболее верным. Политика государства по отношению к Сибири характеризовалась значительной спецификой по сравнению с политикой по отношению к европейской части страны. Во-первых, как мы уже упоминали выше, правовое положение коренного и русского населения было неодинаковым. Устав Сперанского выровнял казалось бы такую ситуацию, но система управления оставалась специфичной. Но самое главное – даже наименование коренных жителей – «инородцы», дистанцировало их от русскоязычного населения. Антагонизм «мы-они» приобретал тем самым политический оттенок. Во-вторых, налицо объективная экономическая дифференциация по этническому признаку. Коренное население не являлось частью экономической системы, оно существовало относительно автономно. Связи были ограничены торгово-обменными операциями. Такая ситуация имела место вплоть до строительства железной дороги, которая интенсифицировала экономические взаимоотношения в стране в целом и втянула все локальные и этнические сообщества в единую систему. Железная дорога тем самым способствовала включению автономно развивающиеся сибирские регионы в единый общероссийский национальный рынок. Таким образом, вплоть до начала XX века налицо экономическая дифференциация между пришлым и коренным населением по отраслевому принципу. В-третьих, хотя и административный статус региона был идентичен с административным статусом европейских губерний России – особого режима управления Сибирью не существовало, управление коренным населением производилось параллельной, весьма специфичной системой.

Специфика российской колониальной системы обусловлена материковостью ее географии. Если в европейских колониальных системах граница между метрополией и колониями была явной – колонии были только «заморские», то здесь ее определение невозможно в принципе. М. Сперанский, отделяя систему управления коренного населения и закрепляя за ним земли, проводил эту границу. Она основывалась и на территориальном делении, и на социально-сословной структуре, и на особенностях образа жизни, и на отраслевой структуре хозяйственной деятельности, и на типе поселений.

Сложности территориального разграничения «метрополия» – «колония» определили полемику по поводу характера колониальной системы Российской империи и ее отличия от подобных систем европейских государств.

Для установления соответствия Сибири всем признакам классической колонии необходим сравнительный анализ. Хотя как таковой классической модели колонии не существует, тем не менее эмпирически определены основные признаки таковых. Если рассматривать Сибирь как зависимую территорию, находящуюся под властью метрополии и не имеющую самостоятельной

политической и экономической власти, то она отвечает по этим параметрам колонии. Единственной особенностью выступает наличие особого режима управления – имел ли он место? Отличия управления Сибирью от управления европейскими губерниями России имели место. Здесь система управления представляла собой две параллельных структуры по управлению коренным и русскоязычным населением. Права коренных жителей и представителей метрополии отличались, что также свидетельствует «в пользу» Сибири как колонии. Основным предназначением Сибири являлась поставка ресурсов метрополии, контроль над торговыми путями в Китай и на Дальний Восток. Наконец, Сибирь, как и практически любая другая колония управлялась тонкой прослойкой представителей метрополии и местной элиты, а официальным языком являлся язык метрополии. К тому же ряд факторов второго плана также доказывает положение Сибири как колонии. Это географическая обособленность от метрополии; этническое, религиозное и культурное отличие коренных жителей от жителей метрополии; захват территории метрополией; лишение колонии метрополией самостоятельного правового статуса путём прямого управления; иммиграция в колонию значительного числа жителей из метрополии; заключение межгосударственных договоров метрополии с третьими странами по вопросу о колонии.

Если учесть все перечисленные критерии типичной колонии, то Сибирь, вне всякого сомнения, таковой являлась в дореволюционный период.

Заключение

Сибирь, как естественный консервант, закрепила и сохранила тот уровень развития хозяйства, общественных отношений, бытовой, духовной культуры, который имел место у жителей на момент «выхода-выпадения» из системы общественных отношений Европейской России. Особенности ландшафта и масштабы Сибири способствовали формированию локальных, территориально автономных друг от друга и от метрополии сообществ, взаимодействие которых было настолько мало интенсивным, что вело к консервации общественно-исторических процессов. В связи с постоянным миграционным притоком Сибирь формировалась как «многослойное» в плане множественности хронологических периодов и особенностей развития регионов выхода мигрантов, общественно-территориальное объединение.

Примечания

[1] **Сборник документов по истории Бурятии. XVII век**. Выпуск 1, Улан-Удэ, 1960. – 493 с.

[2] АЛЕКСЕЕВ М.П. – **Сибирь в известиях западно-европейских путешественников и писателей**. Введение, тексты и комментарии. Том 1, часть 1 (13-16 века). – *Крайгиз*, Иркутск, 1932. – С. 52.

[3] *Там же*, с. 54.

[4] *Там же*, с. 132.

[5] *Там же*, с. 273.

[6] *Там же*, с. 125.

[7] *Там же*, с. 142.

[8] *Там же*, с. 199.
[9] *Там же,* с. 199.
[10] *Там же,* с. 288.
[11] *Там же,* с. 205.
[12] *Там же,* с. 255.
[13] *Там же,* с. 310.
[14] *Там же*, с. 131.
[15] АЛЕКСЕЕВ М.П. – **Сибирь в известиях западно-европейских путешественников и писателей**. Том 1, часть 2 (2-я половина 17 века). – *Крайгиз*, Иркутск, 1936. – С. 94.
[16] **Вся Сибирь и Дальний Восток**. Справочная книга на 1926 год. *Промиздат*, Москва-Ленинград, 1926. – С. 3.
[17] ЛЕНИН В.И. – **Полное собрание сочинений**. Изд. 5-е. Т. 3. – С. 593.
[18] ЛЕНИН В.И. – **Полное собрание сочинений**. Изд. 5-е. Т. 30. – С. 35.
[19] ГОРЮШКИН Л.М. – **Аграрные отношения в Сибири периода империализма (1900-1917)**. – Институт истории, филологии и философии СО АН СССР. – *Наука*, Новосибирск, 1976. – С. 94-96.

„A LAND OF A CHRISTIANIZED WORLD": FORMING OF THE PRESENTATIONS ABOUT SIBERIA (XVI-XIX CENTURIES)

Abstract

The article duscusses the issue of the way changed representations about Siberia, begining with its' first apparition in documents from XVI-XIXth centuries, when ideas about Siberia, as a colony, were known in Europe. The author ponders over the objectiveness of sources, of interpretation of documents in different historic periods. Soviet historiography had a perception of Siberia as an ex colony. The author emphasizes Siberia from the XIXthe century as a „total colony", in politic sense and in economic sense. In linkage with the periodic processes of migration, Siberia was formed as a social and territorial unity, with a complex social structure, because of many periods of colonization and the specificity of development of regions from where came the migrationists.

Кандидат исторических наук, доцент.
Бурятский государственный университет

CĂMINELE CULTURALE DIN BASARABIA (1918-1940): CADRU DE CONSTITUIRE, FORME ŞI MIJLOACE DE ACTIVITATE

Gheorghe PALADE

Rezumat

Articolul prezintă cadrul de înfiinţare şi activitatea căminelor culturale în Basarabia între anii 1918-1940, evidenţiază rolul Fundaţiei Culturale „Principele Carol" în înfiinţarea lor, începând cu anul 1922. Autorul menţionează că în sistemul de coordonare al activităţii căminelor, trecerea din subordonarea „Astrei" basarabene în cea a Fundaţiei "Principele Carol" a avut consecinţe benefice, atât prin sprijinul financiar mai mare, cât şi prin completarea bibliotecilor cu material metodico-didactic şi cărţi.

Sunt descrise amănunţit obiectivele ce le aveau căminele culturale în sistemul instituţiilor de stat: lichidarea analfabetismului şi culturalizarea populaţiei adulte, propagarea valorilor spirituale româneşti, combaterea viciilor sociale, cultivarea tradiţiilor populare. Totodată, subliniază autorul, începând cu anul 1938, în timpul regimului monarhic autoritar, căminele devin unul din mijloacele de proslăvire a persoanei regelui Carol al II-lea.

Politica culturală promovată în Basarabia, după Unirea de la 27 martie 1918, a avut drept scop principal integrarea provinciei în viaţa spirituală românească. Acest proces dificil şi complex a necesitat implicarea efectivă a tuturor instituţiilor statului, mobilizarea eforturilor diverselor cercuri şi societăţi culturale, a întregii intelectualităţi. Ministerul Instrucţiunii Publice, prin instituţia sa autonomă, Casa Şcoalelor, a încurajat această activitate, a sprijinit-o didactic, orientând-o la culturalizarea maselor largi ale populaţiei, în mare parte analfabetă şi ignorantă, după cei 106 ani de dominaţie ţaristă. Un mijloc eficient şi accesibil de renaştere spirituală a satelor basarabene l-au constituit căminele culturale[1].

Iniţial, înfiinţarea căminelor culturale avea un caracter sporadic şi dispersat, fără o coordonare bine orientată din partea instituţiilor de stat abilitate, ori a unor societăţi culturale existente. Eforturi deosebite pentru desfăşurarea propagandei culturale erau necesare în judeţele de sud ale Basarabiei, acestea fiind determinate de aşezarea periferică, la hotarul ţării şi, mai ales, de prezenţa unei numeroase populaţii minoritare: germani, bulgari, ucraineni, ruşi. Din primele luni ale dislocării unităţilor armate, ofiţerii români au conştientizat semnificaţia misiunii lor culturale. În acest sens, una dintre formele mai eficiente de activitate au fost cercurile, numite apoi "cămine culturale". Astfel, în ziua de 27 martie 1918, când la Chişinău Sfatul Ţării vota Unirea, ofiţerii garnizoanei din oraşul Cetatea-Albă şi cei în rezervă, împreună cu intelectualii locali şi cei veniţi din Vechiul Regat, au înfiinţat primul cămin cultural în Basarabia. Scopul căminului era „(…) să contribuie la consolidarea sufletească şi la răspândirea culturii româneşti", în acel „colţ îndepărtat şi cosmopolit de ţară"[2]. Actul de întemeiere a cercului cultural „Cetatea-Albă" era semnat de colonelul A. Budeanu din Bucureşti, colonelul Gabriel Negrey din Iaşi, maiorul Gh. Manolescu din Bucureşti şi alţi militari, de rând cu personalităţi distinse ale vieţii culturale şi publice din acea

perioadă. Cadrul de activitate a căminului cuprindea şezători precedate de conferinţe cu caracter naţional-cultural, piese de teatru, recitări, coruri, dansuri naţionale. Unul dintre membrii acestei societăţi în decursul întregii perioade interbelice, Gh. H. Ştefănescu, scria mai târziu: „Prin cămin se radia lumina culturii şi spiritualităţii româneşti”[3].

Iniţiativa militarilor de la Cetatea-Albă a fost urmată de ofiţerii şi subofiţerii din alte unităţi dislocate de-a lungul Nistrului. În primăvara anului 1920, când regimentul 15 obuziere se afla în satul Selemet, judeţul Tighina, sublocotenentul Georgescu I. Marin, a întreprins acţiuni energice, în scopul înfiinţării unui cămin cultural. În ziua de 28 aprilie la întrunirea cu participarea autorităţilor locale a învăţătorilor şi preotului din sat el a ţinut o conferinţă – „Căminul Cultural”, lansând drept urmare şi un apel, „Către oamenii de frunte ai satului”, îndemnând sătenii să înfiinţeze un cămin cultural. La scurt timp după adoptarea hotărârii s-a ales un comitet de conducere al noului aşezământ. Scopul căminului era formulat în statutul elaborat în corespundere cu îndrumările primite de la Gh. D. Mugur, şeful Secţiei Cultura Poporului al Ministerului Instrucţiunii: „(…) să îndrumăm poporul pe căile de muncă şi de propăşire, să facă educaţie creştinească, să-l cultivăm în spiritul creştinismului ca să-şi întreţină conştiinţa de neam prin puterea culturii naţionale”[4].

Cadrul de activitate a membrilor căminului urma să cuprindă: întemeierea muzeului satului, înfiinţarea unei biblioteci, organizarea şezătorilor culturale, a serbărilor cu conferinţe, cântece, jocuri, teatru, cinematograf, oficierea predicilor religioase, organizarea unui cor. Renaşterea culturii populare, în special, prin readucerea în viaţa satului a dansului popular, „Hora”, „(…), pentru că în ea trăieşte limba, gluma, poezia, sufletul nostru”. De asemenea, îşi propuneau răspândirea cărţilor populare printre săteni, organizarea unor expediţii şi excursii populare[5]. Combaterea analfabetismului în rândurile populaţiei adulte, de rând cu realizarea învăţământului primar prin şcoală, la fel, era un obiectiv esenţial al căminului. Printre primele acţiuni, după inaugurare, a fost înfiinţarea unei şcoli pentru adulţi. Membrii căminului beneficiau şi de biblioteca populară „General Al. Marinescu”, fondată de militarii regimentului. A fost desfăşurată o largă propagandă pentru înfiinţarea unor cămine culturale în satele vecine[6].

Activitatea culturală în Basarabia, mai ales prin înfiinţarea căminelor culturale a fost impulsionată de Fundaţia Culturală „Principele Carol”, întemeiată prin legea din 25 mai 1922. Scopul Fundaţiei era „ajutorarea, susţinerea şi crearea faptelor de cultură”. În formulările legii, iniţial, nu erau cuprinse stipulări privind căminele culturale[7]. Mai târziu, în textul legii modificate din 12 august 1923, se introduceau articole care prevedeau explicit modalitatea de înfiinţare a căminelor culturale, scopul, fondurile financiare, raporturile cu autorităţile locale. În conformitate cu legea, căminele culturale se înfiinţau de către Fundaţie în fiecare comună rurală. În oraşe căminele se înfiinţau pe despărţăminte parohiale, cuprinzând una sau mai multe parohii. Căminul cultural avea toate drepturile unei persoane juridice şi era condus de un sfat cultural. Pe prim-plan erau scopurile cu caracter cultural: înfiinţarea unei case de citire, a unei biblioteci, a unui depozit pentru desfacerea cărţilor şi revistelor primite de la

Fundaţie. Se mai prevedea organizarea unor şezători cu teatre, ţinerea conferinţelor, propagarea muzicii, a cinematografului, păstrarea datinilor şi strângerea folclorului local, sărbătorirea „Zilelor mari ale românilor”. Activitatea căminului cuprindea nu doar sfera culturală, ci şi alte domenii ale vieţii populaţiei, cum erau ocrotirea sănătăţii, educaţia practică-economică, combaterea unor vicii sociale şi morale[8].

Un model de organizare şi activitate a fost căminul cultural „ Învăţătorul D. Baltaga” din comuna Nisporeni, înregistrat la Fundaţia Culturală „Principele Carol” la 5 mai 1925[9]. Membrii fondatori ai căminului – învăţători, preoţi şi gospodari ai satului îşi exprimau în documentul de constituire fermitatea de a respecta statul şi de a asigura continuitatea activităţii social-culturale în comună: „Noi, toţi fondatorii căminului cultural „Învăţătorul D. Baltaga” ne legăm să păstrăm întru-totul cele scrise aici şi ne rugăm ca aceia ce capătă astăzi viaţă nici să nu piatră niciodată. Urmaşii noştri să păstreze această casă românească, s-o ocrotească şi să-i sporească averea culturală”. Activitatea căminului era dirijată de un sfat alcătuit din 12 persoane în frunte cu I. P. Putna, conform actului de fondare se prevedea modalitatea de funcţionare a organului de conducere a căminului. Părăsirea comunii de un membru al sfatului ori retragerea din componenţa lui era urmată de alegerea în cadrul lui a unui alt locuitor al comunei[10].

Casa Şcoalelor** era instituţia principală ce coordona şi organiza activitatea culturală extraşcolară a corpului didactic, sprijinind iniţiativele de înfiinţare a căminelor culturale, direcţionându-le activitatea şi asigurându-le cu cărţi şi materiale instructive necesare. În cadrul Direcţiei Cultura Poporului erau elaborate indicaţiile şi instrucţiile metodice, regulamentele, statutele de funcţionare a căminelor culturale, ele fiind apoi concretizate de către autorităţile şcolare din judeţe. Casa Şcoalelor răspundea prompt la cerinţele pe care le adresau diverse societăţi, fundaţii şi cămine culturale. În fondul de arhive de la Bucureşti se păstrează numeroase scrisori şi demersuri de la directorii de şcoli şi preşedinţii căminelor culturale din Basarabia, primite de administraţia Casei Şcoalelor, în care cereau cărţi pentru înzestrarea bibliotecilor, materiale didactice necesare şcolilor şi căminelor culturale.

Acţiuni energice pentru înfiinţarea căminelor culturale au fost întreprinse de regionala basarabeană a „Astrei”, fondată în primăvara anului 1926, sub conducerea profesorului ardelean Onisifor Ghibu. Secţia şcolară a „Astrei” basarabene avea, pe lângă alte obiective, şi misiunea de organizare a căminelor culturale. Despărţămintele judeţene ale Asociaţiei, având susţinerea învăţătorilor, preoţilor etc., în condiţii materiale precare, au înfiinţat numeroase cămine. O largă activitate, în acest scop, a desfăşurat Despărţământul judeţean Cetatea-Albă, întemeiat încă în iulie 1924, sub conducerea deputatului Teodor Iacobescu, care a fondat biblioteci populare, cercuri şi cămine culturale. Comitetul de conducere a stabilit, din 1925, colaborarea cu căminul cultural ”Cetatea-Albă” şi, apoi, cu alte 11 cămine, aflate sub auspiciul Fundaţiei

* Casa Şcoalelor a fost înfiinţată prin Legea din 9 martie 1896, cu scopul de a înlesni construirea de localuri de şcoală, înscriindu-se în bugetul comunelor fonduri băneşti pentru astfel de construcţii. Ea era condusă de un consiliu de administraţie. În activitatea acestei instituţii erau cuprinse trei sarcini: construirea localurilor de şcoală, dotarea şcolii cu material didactic şi înfiinţarea bibliotecilor pe lângă şcolile rurale. Vezi: Bordeianu Mihai, Vladcovschi Petru. – **Învăţământul românesc în date**. Iaşi, 1979. – P. 275-276.

Culturale „Principele Carol”[11]. Drept urmare a activităţii sale, Despărţământul Cetatea-Albă avea, în anul 1934, sub auspiciul său 40 de cămine[12].

O semnificaţie deosebită avea organizarea unor cămine culturale în satele cu populaţie mixtă. Reprezentantul “Astrei” Basarabene informa, în 1935, ministrul instrucţiunii publice, C. Angelescu, despre funcţionarea unor cămine culturale în satele ucrainene din judeţ: „Aceste cămine conduse de preoţi, învăţători, agronomi etc., desfăşoară o intensă activitate culturală românească, fac să circule slova românească bună şi caută să nască şi între minoritari spiritul de solidaritate cu interesele mai mari ale statului român”. Se atrăgea atenţia la rezultatele practice ale acestei activităţi, menţionându-se că, în unele sate ucrainene, locuitorii „au cerut înfiinţarea de şcoală românească şi au construit din banii lor pentru local de şcoală”. În viziunea reprezentantului “Astrei”, autorităţile statului urmau să beneficieze de situaţia favorabilă din acele sate, pentru a intensifica propaganda culturală românească. Conform informaţiilor, sub egida Asociaţiei se aflau circa 500 de cămine[13].

Revizoratele şcolare erau responsabile de activitatea căminelor culturale. Dările de seamă cuprindeau, la capitolul „Activitate extraşcolară a corpului didactic”, informaţii despre funcţionarea lor. De la mijlocul anilor ’20, printre cele mai bune în ţară, sub aspectul activităţii căminelor culturale, se remarca judeţul Bălţi, succesele datorându-se în mare parte revizorului şcolar At. Necula. La începutul anului 1925 acesta se adresa învăţătorilor din şcolile subordonate, indicând: „se va înfiinţa cămin cultural peste tot în hotarul parohiei din care face parte comuna D-voastră”. Iniţiativa înfiinţării căminului trebuia să aparţină învăţătorului, el fiind obligat de misiunea lui să caute buna-înţelegere cu preotul şi ceilalţi conducători, în scopul realizării acestui obiectiv. Căminul urma să posede o bibliotecă, „formată numai din cărţi bune”, după recomandările Fundaţiei Culturale „Principele Carol”, sau a cunoscătorilor[14]. Biblioteca se diviza în trei părţi: a) pentru intelectuali, b) pentru popor, c) pentru copii. Revizoratul trimitea bibliotecii căminului „Calendarul Sătenilor” pe anul 1925, alcătuit sub conducerea lui M. Sadoveanu, broşura „Calendarul nostru” şi dădea dispoziţie bibliotecarilor şcolari să repartizeze căminelor cărţile potrivite. Revizorul accentua misiunea căminului, care era „a doua şcoală a satului”, şi repeta formula expusă şi cu alte ocazii: „Biserica, şcoala, căminul alcătuiesc trinitatea culturală a satului”. Căminul era „porunca vremii” de care trebuia să asculte „cine are cap, inimă şi suflet”. Serbarea de inaugurare a căminului trebuia să se desfăşoare cu concursul sub-revizorilor şcolari şi cu participarea tuturor învăţătorilor din satele învecinate, ori chiar a întregului corp didactic din cercul cultural respectiv[15]. Revizorul şcolar judeţean At. Necula dădea, în octombrie 1925, indicaţii privind drepturile autorităţilor şcolare de a supraveghea activitatea căminelor culturale. El adresa o circulară în care se stipula: „Să se comunice tuturor căminelor că personalul de control al revizoratului poate vizita căminele ca delegaţi ai fundaţiei pentru a lua cunoştinţă de bunul lor mers şi pentru a contribui şi dânşii cu ce pot la activitatea căminelor”[16].

Revizoratul şcolar din Bălţi sprijinea căminele culturale şi prin asigurarea lor cu cărţi necesare diverselor categorii de populaţie. Astfel, tot în octombrie 1925 , revizorul judeţean scria preşedinţilor căminelor culturale să trimită „o listă de cărţi necesare copiilor săraci” din comunele lor, pe adresa librăriei „Cartea Românească” din Chişinău şi să comunice despre primirea lor. Cărţile erau donate de către Fundaţia Culturală „I. I. C. Brătianu”, în frunte cu Patriarhul Miron Cristea. În acelaşi timp, 20 de cămine din judeţ primeau abecedare de Nisipeanu, ele fiind necesare mai ales şcolilor pentru adulţi[17].

Revizorul şcolar Iftimie Novac, după ce inspectase în anul de studii 1924-1925 majoritatea şcolilor din judeţ, scria: „Fiecare învăţător trebuie să se silească să înfiinţeze în satul lui un cămin cultural, căci acesta este mijlocul cel mai puternic prin care el (învăţătorul) se poate lega sufleteşte cu satul şi poate să apară ca un adevărat factor cultural”[18].

La 7 aprilie 1925 el se adresa prefectului judeţean, explicând necesitatea înfiinţării căminelor culturale, mai ales în Basarabia, ca „… să opună propagandei duşmănoase ce se strecoară pe furiş tulburând liniştea populaţiei, o propagandă organizată pentru luminarea poporului, pentru înfrăţirea prin cultură a cetăţenilor statului.”[19] Prefectul era chemat să dea dispoziţie funcţionarilor administrativi, sub-prefecţilor, ca aceştia să acorde sprijinul necesar personalului de control al învăţământului, preşedinţilor de cercuri culturale, directorilor de şcoli, în scopul înfiinţării căminelor culturale. Pentru realizarea acestui obiectiv, printr-o circulară similară revizorul şcolar se adresa preşedintelui tribunalului, consilierului agricol, administratorului financiar, medicului, primarului, comandantului corpului de jandarmi, directorului oficiului poştal. Erau, astfel, mobilizate în această acţiune eforturile tuturor intelectualilor şi a specialiştilor din diverse domenii ale vieţii publice[20]. Se făcea apel şi la Episcopul Visarion al Hotinului, care urma să dea dispoziţii pentru ca „toţi preacucernicii protopopi de cercuri şi preoţi să ia negreşit parte la înfiinţarea şi conducerea acestor cămine a căror activitate va porni de la predica din Biserică”[21].

În anul 1926 fiecare preşedinte al sfatului căminului cultural primise de la revizoratul judeţean o circulară cu indicaţii concrete privind organizarea activităţii lui. Se recomanda ca ghid broşura „Căminul Cultural”, din care urma să se citească la fiecare şedinţă secvenţe privind modul de funcţionare a căminului. Sfatul cultural al căminului era alcătuit din patru membri şi un cenzor aleşi de către săteni şi alţi trei membri numiţi de către Fundaţia „Principele Carol”. Se evidenţiau trei ramuri principale de activitate a căminului: 1) biblioteca de cărţi alese după catalogul Fundaţiei; 2) depozitul de vânzare a cărţii „bune”; 3) muzeul cu istoricul parohiei, începând cu adunarea literaturii populare[22].

Una din cele mai importante sarcini pe care o avea căminul cultural, în viziunea autorităţilor şcolare, era răspândirea cărţii în rândurile populaţiei rurale. Revizoratul judeţean recomanda să se citească la şedinţele căminului fragmente din publicaţiile de presă şi din cărţile „Albina”, „Căminul Cultural”, „Lacrimile ieromonahului Veniamin”. Sfera de activitate a căminului urma să mai cuprindă organizarea şezătorilor comune ale tineretului şi a celor cu participarea numai a fetelor şi femeilor. După cum se menţiona, cele mai impresionante erau şezătorile căminului cu piese de teatru, coruri, recitări, jocuri naţionale, cuvântări ţinute unde se aduna cât mai multă lume[23].

În noiembrie 1925, în județul Bălți funcționau 40 cămine culturale, unele dintre ele fiind trecute în județele învecinate în urma efectuării unei reforme teritorial-administrative. Revizorul At. Necula comunica inspectorului general al Fundației „Principele Carol" de la Ateneul Tătărași din Iași, C. Ifrim, că, în total, treceau la alte județe 12 cămine: opt la Iași, două la Botoșani, câte unul la județele Dorohoi și Hotin[24]. Comitetul școlar al județului, la indicația revizoratului, repartiza atunci câte 1.000 lei, pentru completarea și amenajarea bibliotecilor în cămine, iar pentru căminul central din orașul Bălți procurarea unui Tradoscop de la Fundație. Totodată, revizorul județean solicita ajutor de la Fundație: registre pentru toate căminele, transport gratuit cu poștele de cai, pentru personalul de control al revizoratului lui care vizita căminele, cărți pentru completarea bibliotecilor[25].

Pentru susținerea și coordonarea activității căminelor culturale, în orașul Bălți a fost înființat în 1925 căminul central „N. Iorga". În iunie 1925 catalogul bibliotecii întrunea lucrări cu caracter istoric, cărți de pedagogie, metodică, istorie, didactică, învățământ religios, reviste ce alcătuiau 94 de titluri[26]. Literatura științifică însuma 151 titluri, dintre care numai lucrările lui N. Iorga cuprindeau 19 titluri.

Lucrările literare însumau 306 titluri[27]. Biblioteca căminului cultural central contribuia la instruirea și educarea noilor generații de intelectuali capabili să impulsioneze viața spirituală românească din Basarabia.

Analizând activitatea căminelor culturale, important este să precizăm raporturile lor cu centrele culturale ale școlilor primare, create în sate la începutul anului 1927*, ambele având anumite similitudini, mai ales sub aspectul activității de culturalizare a populației adulte. Organizatorii șezătorilor din cadrul centrelor în cea mai mare parte erau învățătorii. Într-una din circularele revizorului școlar din Bălți din martie 1927, adresată conducătorilor centrelor culturale, se accentua corelația dintre acestea și căminele culturale: „Centrul cultural lucrează în sânul căminului cultural, întărind acțiunile acestuia. Centrul reprezintă numai un punct din programul căminului cultural pentru care vine cu un prețios ajutor. Deci, centrul cultural ajută scopului căminului"[28]. Lista conferințelor alcătuită de conducerea regiunii a II-a școlare de la Iași includea subiecte privind cultura, istoria națională, viața social-economică.

Din cele 62 de teme cea mai mare parte era orientată la conștientizarea noțiunilor *neam, țară, pământ românesc, port strămoșesc*[29]. O altă categorie de conferințe erau consacrate Bisericii și școlii. În lista menționată erau și teme ale conferințelor ce se refereau la diverse aspecte ale vieții sociale din localitățile rurale, tradițiile și obiceiurile populare, viciile caracteristice satelor basarabene[30].

De la mijlocul anilor '20, când înființarea căminelor culturale a luat amploare, s-au întreprins acțiuni menite să coordoneze activitatea lor în cadrul țării. Unele aspecte

* Centrele culturale au fost create în februarie 1927, prin decizia ministerială. Se organizau în satele cu populație mai numeroasă, cu sediul în localul școlii, în frunte cu un președinte. Forma principală de activitate o constituiau șezătorile culturale ținute duminicile, de două ori pe lună. Pe lângă programul artistic, șezătorile cuprindeau conferințe cu un spectru tematic larg: istoria neamului, geografia țării, economie, aspecte morale și etice. La acțiunile culturale ale centrelor participau învățătorii, funcționarii administrativi și populația din localitate. Cadrul de activitate a centrelor culturale și rolul lor erau explicate de către administratorul Casei Școalelor în Buletinul oficial al Ministerului Instrucțiunii, 1928, p.101-103.

privind funcționarea căminelor s-au discutat la congresul centrelor culturale, organizat în mai 1927, la Chișinău[31]. Mai apoi, în septembrie 1932, la București a fost convocată o întrunire a societăților culturale, la care, de asemenea, s-au abordat aspecte ale activității culturale în rândul maselor largi ale populației. Din partea „Astrei" basarabene a vorbit P. Polivan, accentuând în discurs necesitatea unor acțiuni culturale mai energice în provincia dintre Prut și Nistru, unde propaganda rusească prin publicațiile de presă era ofensivă, „iar cea românească aproape inexistentă". Pentru corpul didactic primar din Basarabia, care era nucleul căminelor culturale, importantă a fost participarea la întrunire a lui T. Iacobescu, președintele Asociației învățătorilor din România care cunoștea realitățile culturale din provincie[32].

La mijlocul deceniului al patrulea, în sistemul de coordonare a activității căminelor culturale din Basarabia se produc câteva modificări importante. În anul 1934 are loc trecerea tuturor căminelor culturale ale „Astrei" sub egida Fundației Culturale „Principele Carol". Aceasta s-a produs în urma unui memoriu al conducerii „Astrei" basarabene adresat Fundației, intitulat „Necesitatea unei organizări unitare de propagandă culturală și națională în Basarabia". În esență, prin acest memoriu se punea problema afilierii „Astrei" basarabene și a celor 500 de cămine subordonate ei Fundației Culturale „Principele Carol". După cum rezuma C. Ifrim într-un articol privind căminele din Basarabia, această schimbare avea la bază mai multe cauze. Una din ele consta în dificultățile de ordin material prin care trecea Asociația „Astra Basarabeană", acestea punând-o în imposibilitatea de a-și mai continua activitatea. O altă cauză, menționa C. Ifrim, se referea la rivalitățile ce se începuseră între cămine culturale din localități: „Unde exista un cămin al Fundației, nemulțumiții ori ambițioșii căutau să întemeieze un cămin al „Astrei" și contrariu. De aici lupta și agitații în dauna armoniei și frăției sătești"[33]. În urma propunerii lui D. Gusti, Regele Carol al II-lea a aprobat afilierea „Astrei" basarabene și constituirea Regionalei Basarabiei în subordinea căreia erau toate căminele culturale[34]. Astfel se punea începutul federalizării căminelor din țară, principiu reflectat în noul statut al Fundației, adoptat în 1935. Federalizarea se făcea pe regiuni, având în frunte un sfat cultural cu sediul în capitala regiunii. Din acesta făceau parte personalități culturale locale și președinții căminelor județene. În Chișinău s-a constituit Comitetul Provizoriu regional, director fiind numit Eugen Ionescu-Dârzeu, procuror general la Curtea de Apel Chișinău[35].

Subordonarea tuturor căminelor culturale din Basarabia Fundației „Principele Carol" a avut consecințe benefice asupra activității lor, fiind însoțită de un sprijin didactic și financiar mai mare. Importantă a fost aprobarea de către Fundație a ziarului „Cuvânt Moldovenesc", care era în pericol să dispară din lipsa de mijloace materiale. La apelurile ziarului numeroase cămine, care lâncezeau ori își încetaseră funcționarea în anii crizei economice, și-au reluat activitatea. Materiale cu caracter informativ privind activitatea acestora s-au publicat cu regularitate în ziarele „Cuvânt Moldovenesc" și „Gazeta Basarabiei". Însă dintre toate publicațiile de presă, care au influențat activitatea căminelor culturale, se evidențiază revista „Căminul Cultural", editată la București din anul 1935, cu mijloacele Fundației Culturale „Principele Carol". În paginile revistei erau cuprinse spicuiri din activitatea căminelor, inclusiv a

celor din județele Basarabiei, discursurile rostite la congresele anuale ale căminelor, îndrumări pentru conducătorii căminelor.

La congresele căminelor culturale ale Fundației Culturale „Principele Carol", primul fiind convocat în iunie 1935, la București, reprezentanții celor mai bune cămine culturale din întreg cuprinsul țării discutau modalitatea de soluționare a problemelor privind activitatea culturală în rândurile populației, mai ales a celei din mediul rural. La primul congres, în discursul regelui Carol al II-lea, se accentua sensul larg al activității căminelor culturale. „Cultura, – sublinia regele, – mai ales a păturii cele mai mari a țărănimii, este o operă de închegare a tuturor nevoilor din viața de toate zilele." El explica în continuare concepția sa, menționând: „Prin culturalizarea satelor, eu văd răspândirea cărții, răspândirea a tot ceea ce este frumos, dar văd şi ridicarea păturii țărăneşti la un trai mai bun, la o mai bună pricepere a nevoilor şi datoriilor fiecăruia"[36].

La Congresul al treilea al căminelor culturale ale Fundației Culturale „Principele Carol" din iunie 1937, în discurs, regele menționa că în „opera de renaştere şi ridicare a țării" o contribuție deosebită au avut-o căminele culturale. El remarca schimbările ce s-au produs în activitatea lor: „ …urmărind a fi mai mult o Bibliotecă, un loc de întâlnire a câtorva cărturari şi a celor dornici de citit, căminele culturale s-au dezvoltat şi şi-au croit singure drumul devenind treptat „adevărate elemente de conducere a satului"[37].

Evoluția căminelor în anii '30 a fost influențată de concepțiile marelui sociolog român D. Gusti. El orienta căminele la o activitate largă şi multiaspectuală, ce depăşea cu mult funcțiile lor inițiale. Savantul includea în sfera de activitate a căminului educația fizică a populației, dezvoltarea economică, ocrotirea sănătății, ridicarea nivelului de cultură, înlesnirea aplicării efective a legilor, promovarea meşteşugurilor populare etc. Căminul cultural, indica D. Gusti, „(…) prin bibliotecă, şezători cu cinematograf, lecturi pentru analfabeți, continuate la trebuință cu lecții, muzeu regional şi societăți de cumpărare, de excursii, de îngrijire a frumuseții naturale şi istorice, va spori comoara de cunoştințe, iubirea de frumos şi râvna către mai bine a obştii" [38].

La sfârşitul anilor '30, ca şi alte domenii ale vieții sociale, sistemul de organizare şi funcționare a căminelor culturale a suferit modificări esențiale. Prin legea nr. 242 din 18 octombrie 1938, în România se înființa o instituție autonomă – „Serviciul Social", care avea drept scop principal să asigure „munca de ridicare a satelor şi oraşelor"[39]. Noua instituție urma să pregătească tineretul din toate categoriile de şcoli în munca de reorganizare a satelor şi să creeze, ca organ executiv al său, căminul cultural. De asemenea, să realizeze „opera de cunoaştere a țării prin cercetări monografice" şi să înființeze şcoli de pregătire a tinerilor pentru Serviciul Social.

Legea menționată acorda căminelor culturale un nou statut şi funcții extinse. Misiunea Căminului Cultural era „de a conduce viața satului, prin conlucrarea locuitorilor în interes obştesc, şi prin coordonarea şi unificarea activității depuse în sat de autorități şi de inițiative particulare." Scopul căminului cultural era „de a ajuta, întări şi adânci acțiunea Bisericii, a Şcoalei şi a autorităților de Stat", în vederea unei dezvoltări armonioase a individului, cuprinzând „Cultura Sănătății", „Cultura Muncii" şi „Cultura Minții". În structura Căminului erau cuprinse trei secții:

1) sanitară (dispensar şi farmacie, baie, maternitate; 2) economică (cooperative, brutărie, măcelărie, remiză de unelte agricole etc.; 3) culturală (sală de festivități, conferințe, radio, bibliotecă cu sală de lectură, muzeu, sală pentru şcoli țărăneşti cu atelier de țesătorie şi meşteşuguri țărăneşti). Administrația comunală era obligată să pună la dispoziția Căminului Cultural, în centrul satului, sau lângă instituțiile comunale, terenul necesar pentru construcția localului său. Prin lege, preoții, membrii corpului didactic, funcționarii administrativi, precum şi orice specialist salarizat de stat sau din bugetul local, erau obligați „să-şi încadreze activitatea de muncă obştească în căminul cultural"[40].

Pentru coordonarea activității căminelor culturale în fiecare capitală de județ se înființa un cămin cultural județean, iar în fiecare oraş – un cămin central. Directorul Căminului județean, precum şi al căminului central orăşenesc, erau concomitent şi consilieri, respectiv ai prefectului de județ şi ai primarului. Societățile culturale, care funcționau pe tot cuprinsul ținutului, puteau fi obligate să aplice Serviciul Social, statutele lor rămânând neschimbate. Alte societăți culturale mai mici, ori persoane juridice, erau datoare „să-şi însuşească programul de activitate al Serviciului Social şi să colaboreze cu Căminul Cultural ca o secție a lui, fiind libere în acelaşi timp să-şi urmărească scopurile speciale înscrise în statute"[41].

Astfel, căminele culturale deveneau parte componentă a instituțiilor statului, activitatea lor fiind strict centralizată şi subordonată obiectivelor pe care le urmărea regimul monarhiei autoritare al lui Carol al II-lea. Participarea la activitatea căminelor culturale era obligatorie pentru intelectualitatea şi funcționarii din fiecare localitate. Nerespectarea obligațiunilor prevăzute era sancționată disciplinar, la cererea Serviciului Social. Totodată ministerele şi autoritățile administrative județene şi comunale urmau să dea prioritate la numirea şi înaintarea în funcție a persoanelor care au activat în cadrul căminelor culturale.

Structura teritorială a Serviciului Social şi, respectiv, a căminelor culturale s-a determinat în corespundere cu noua lege administrativă a României, adoptată de regimul lui Carol al II-lea. Căminele culturale erau încadrate în județe şi, respectiv, în unități teritorial-administrative mari, numite „ținuturi". Județele Basarabiei erau incluse în ținuturile „Prut", „Nistru", „Suceava" şi „Dunărea de Jos". Căminele culturale erau subordonate regionalelor Serviciului Social din aceste ținuturi. Județul Hotin a fost cuprins în județul Suceava şi, drept urmare, căminele culturale erau subordonate acestei regionale[42].

În anul 1939 Serviciul Social a întreprins măsuri pentru a sistematiza dosarele căminelor culturale, aflate în arhivele județene. La cererea acestuia, inspectorul Regionalei „Nistru", L.T. Boga comunica informații privind numărul căminelor culturale din județul Lăpuşna, dările lor de seamă, participarea la organizarea cursurilor țărăneşti etc. Erau menționate 108 cămine. Dintre acestea, menționa inspectorul, 34 nu aveau „nici un fel de dare de seamă privind activitatea lor". În raport se atrăgea atenția la faptul că multe dintre căminele culturale au organizat în iarnă cursuri țărăneşti, dar în dosarele lor nu era nicio informație despre aceasta. Cu o activitate culturală mai eficientă erau menționate căminele din satele Peticeni, Lozova, Hâncești,

Bardar, Suruceni, Sadova, Cricova. Inspectorul Regionalei în scopul redresării situației, recomanda inspectorului județean „să accelereze inspectarea căminelor”[43].

Directorul căminelor culturale, după ce a făcut cunoştinţă cu raportul inspectorului Regionalei, scria, cu scopul de a corecta informația prezentată: „Cele 34 de cămine culturale, la dosarul cărora nu s-a găsit nici o dare de seamă, au cele mai multe, o activitate frumoasă, pe care o puteți afla din dosarele Regionalei şi din Răbojul scris de mine în „Cuvânt Moldovenesc”[44].

Regionala Basarabiei a Serviciului Social primea de la Bucureşti o serie de cărți cu caracter tehnic, metodic, îndrumător, puse la dispoziție de către Fundația Culturală Regală „Regele Carol al II-lea”. Câteva exemple ale titlurilor acestor cărți: „Îndrumătorul muncii culturale”, „Cartea echipelor”, „Pentru sat”, „Călăuza şcoalelor țărăneşti”, „Căminul cultural”, „Fiii satului”, „Satul, sătenii şi Serviciul Social”, „Serviciul Social”, „Instrucțiuni pentru absolvenții Universităților”, „Şcolile Țărăneşti”, „Instrucțiuni pentru organizarea bibliotecii”, „Cartea satului”[45] etc.

Totodată, multe dintre acțiunile culturale ale căminelor erau dictate de către autoritățile de stat şi urmăreau proslăvirea regimului lui Carol al II-lea şi întărirea spiritului credinței şi devotamentului nemărginit față de rege în rândul populației rurale. Astfel, la Congresul căminelor culturale din 1938, D. Gusti evidenția semnificația cuvântului regelui Carol al II-lea, subliniind că acesta „(…) aşteptat cu o dragoste şi cu o încredere nestrămutată ca o mare manie domnească, …a intrat în suflet şi a intrat în cântece, amestecând pe regele de astăzi cu Voievozii legendari şi legând firul trecutului cu firul zilelor noastre”[46]. Sub semnul proslăvirii regelui Carol al II-lea au fost organizate şedințele Congresului căminelor culturale din iunie 1939. Acest mesaj era cuprins în discursurile oficiale ale conducătorilor Serviciului social şi în cuvântările ținute de reprezentanții satelor, veniți din toate ținuturile țării. Unul dintre sătenii basarabeni, Cerlat Luca din comuna Dubăsari, județul Lăpuşna, vorbind în numele țăranilor din ținutul Nistru, menționa sprijinul acordat de rege activității lor. În fraze elogioase el exprima recunoştința în fața regelui: „(…) amintirea ajutorului pe care ni-l dați, va dăinui mai mult decât fierul plugului, va trece din gură în gură, din tată în fiu, pentru proslăvirea stăpânitorului nostru care este cel mai de frunte plugar al țării”[47].

Pe lângă sărbătorile naționale, culturale şi religioase, căminele erau antrenate în organizarea unor manifestări publice consacrate regelui Carol al II-lea. În acest sens, menționăm manifestarea solemnă organizată la 27 februarie 1939 de către căminul central orăşenesc Chişinău – festivalul dedicat sărbătoririi unui an de la promulgarea noii Constituții[48].

Situația grea în care se afla țara, în ajunul războiului mondial şi după 1 septembrie 1939, odată cu declanşarea conflagrației mondiale, şi-a lăsat amprenta asupra activității căminelor culturale. Importanța căminelor culturale în noile împrejurări o sublinia profesorul C. C. Giurescu, chiar la începutul aflării sale în funcția de rezident regal al Ținutului Dunărea de Jos. În circularele adresate prefecților de județ el insista la adoptarea unor măsuri hotărâte „ca activitatea economică, agricolă, industrială şi socială să fie nestânjenită şi îndrumată prin organul căminului”. Rezidentul

regal atrăgea atenția, în special, la necesitatea acordării de ajutor supuşilor militari concentrați pentru eventualele acțiuni de război şi familiilor acestora. Prefecții erau obligați să prezideze săptămânal şedința Sfatului Căminului Județean, încheind procese verbale privind activitatea căminelor din județele aflate în subordinea lor[49].

La 14 septembrie 1939 C.C. Giurescu, în cadrul unei întruniri de la Galați, cerea de la prefecți să înştiințeze pe directorii de cămine despre lucrările ce urmau a fi îndeplinite împreună cu autoritățile comunale, „pentru adunarea recoltelor concentraților şi împlinirea muncii de ogor”. Şi Direcția căminelor culturale adresa, la 24 aprilie 1939, o circulară prin care cerea alegerea noilor membri ai sfaturilor căminelor, înlocuindu-i, astfel, pe cei concentrați. Pentru asigurarea eficienței lucrărilor agricole, se dispunea împărțirea satului în sectoare şi acestea în grupe a câte 10 gospodării, numindu-se şefi de sectoare şi oameni de legătură cu cele zece gospodării din fiecare grup. Căminele erau obligate să examineze lipsurile familiilor celor concentrați, determinându-le natura şi mărimea ajutorului ce trebuia să fie dat. Prin circulară se indicau şi formele de organizare a muncilor agricole[50].

Preocupările pentru organizarea lucrărilor agricole şi ajutorarea familiilor basarabenilor concentrați pot fi observate, analizând rapoartele căminelor culturale din județul Bălți, publicate în revista „Căminul cultural”. Găsim în paginile revistei numeroase date cu privire la funcționarea bibliotecilor şi a librăriilor, ameliorarea sănătății populației, educația tineretului, organizarea sărbătorilor culturale şi naționale, organizarea corurilor religioase şi populare etc[51].

Pentru realizarea obiectivelor de modernizare a agriculturii şi sporirea eficienței muncii țăranului, prin Legea Serviciului Social, organizarea şcolilor țărăneşti s-a extins în toate județele[**], aceasta fiind una din obligațiunile căminelor culturale.

În ianuarie 1940 președintele căminului cultural județean Chişinău, Ion Sârbu, informa rezidentul regal al Ținutului Nistru despre funcționarea şcolilor şi cursurilor țărăneşti, evidențiindu-le scopul: 1) a-i face pe cursişti să devină gospodari buni; 2) a educa cetățeni buni; 3) a întări credința strămoşească, învățându-i pe săteni „să-şi chivernisească cât mai luminos atât viața trupească cât şi cea sufletească”; 4) a ridica sentimentul iubirii de neam şi de țară, „contribuind la întărirea conştiinței naționale şi arătând la opera măreață a M. S. Regelui Carol al II-lea, protectorul culturii poporului”. În raport era menționată inaugurarea cursurilor țărăneşti în comunele Mereni, Lozova, Nişcani, Ialoveni şi a şcolilor țărăneşti de plasă în localitățile Nisporeni şi Călăraşi. Se preciza, totodată, despre funcționarea cursurilor țărăneşti organizate anterior în comunele Societeni, Stolniceni, Sireți, Străşeni, Sărata-Galbenă, Ciuciuleni, Vorniceni, Ruseştii-Noi şi Micleuşeni[52].

La extinderea activității căminelor culturale au contribuit şi echipele studențeşti înființate şi îndrumate de prof. D. Gusti. În acest sens, consacratul sociolog, adeptul concepțiilor sociologice ale lui D. Gusti, Henri Stahl, menționa în 1935: „Programul de lucru al unei echipe este programul de lucru al unui cămin. Studenții din echipe

*Prima şcoală țărănească din Basarabia a fost organizată în 1931, sub auspiciul Despărțământului județean Cetatea-Albă al „Astrei”, în comuna I.G. Duca (Satul Nou) de către căminul cultural din localitate. Vezi: Cronica. – Transilvania, nr. 2, 1937, p. 284.

nu sunt socotiţi de către cămin decât membri ai căminului local". El recomanda echipelor studenţeşti să organizeze în localităţile repartizate cămine, cuprinzând „toate ramurile culturii poporului: sănătate, muncă, minte, suflet". Totodată, sociologul îndruma echipele studenţeşti să fie "un fel de şcoală ţărănească" permanentă, să instruiască sătenii cum să organizeze o campanie sanitară, o şezătoare, o bibliotecă, cum să alcătuiască o monografie a satului. Aceste îndrumări erau călăuzitoare pentru pregătirea echipelor şi la munca practică pe care o desfăşurau echipele în sate. Schema de organizare a unei echipe era în corespundere cu obiectivele urmărite: 1 student de la medicină, 1 agronom, 1 inginer, un grup de tehnicieni (medic, agronom, doctor veterinar) şi un membru al echipei din anul 1934[53].

În primul an de activitate, în judeţele ţării au muncit 12 echipe studenţeşti, acestea reuşind să înfiinţeze 22 cămine culturale. În Basarabia a activat o echipă studenţească în comuna Năpădeni, judeţul Bălţi, campania urmând şi în următorii doi ani. Studenţii au participat cu sătenii la diverse lucrări agricole, la nivelarea drumurilor, au organizat cursuri zilnice teoretice şi practice cu 30 eleve, şezători culturale etc. Alte activităţi importante au cuprins: alcătuirea unei monografii a satului, organizarea, pe lângă căminul cultural, a unui muzeu sătesc, culegerea folclorului, pregătirea unei echipe de teatru sătesc[54]. Sprijinul dat de Fundaţie activităţii echipelor studenţeşti din Basarabia este demonstrat şi prin organizarea în 1937 a Congresului Şefilor de Echipe de la Olăneşti. În cadrul Congresului s-a discutat, în special, problema colaborării dintre echipe şi cămine[55].

În anul 1935 echipe studenţeşti şi-au desfăşurat campaniile în satele Olăneşti (Cetatea Albă), Ignăţei (Orhei), Colibaşi (Cahul), continuându-se activitatea şi în comuna Năpădeni. În total, în anii 1934-1938 activitatea echipelor studenţeşti a cuprins 16 sate.

Odată cu înfiinţarea Serviciului Social, Fundaţia a organizat şcoli speciale de pregătire a tinerilor absolvenţi ai universităţilor şi ai şcolilor profesionale pentru prestarea „muncii de folos obştesc" la sate. În Basarabia au fost organizate trei şcoli de acest tip: două de băieţi la Chişinău şi Purcari (Cetatea-Albă) şi una de fete la Chişinău. Şcolile de băieţi pregăteau şi conducători pentru căminele culturale. Primele echipe de tineri au fost repartizate în satele Cornova, Dereneu, Chirileni, Vâprova şi Cobâlca (Orhei). Echipe de fete au activat în satele: Cobâlca, Morozeni, Oneşti, (Orhei), Lozova (Lăpuşna), Delacău (Tighina), Corcmaz (Cetatea-Albă)[56].

Rezumând informaţiile de la sfârşitul anilor '30, constatăm că, în ajunul invaziei trupelor sovietice din 28 iunie 1940, în Basarabia funcţionau sub egida Fundaţiei Regale „Carol II" 900 de cămine culturale. Acestea erau federalizate în 9 cămine culturale judeţene, întrunite în Regionala Basarabiei cu sediul la Chişinău. Fiecare dintre căminele menţionate era condus de un sfat alcătuit din 21 persoane din localitate – intelectuali şi gospodari fruntaşi. Membrii căminelor includeau circa 200 mii de locuitori ai satelor şi oraşelor basarabene[57].

Analiza documentelor de arhivă şi a materialelor din presă privind activitatea căminelor culturale în Basarabia permit evidenţierea lor din seria diverselor societăţi şi cercuri culturale, organizate cu scopul înnoirii vieţii spirituale după cei 106 ani

de oprimare ţaristă. Extinderea a cunoscut în perioada interbelică o evoluţie de la primele iniţiative sporadice la extinderea în majoritatea localităţilor basarabene. La aceasta a contribuit efectiv Fundaţia Culturală „Principele Carol", care, prin statutele şi regulamentele sale, a sprijinit înfiinţarea căminelor culturale, definindu-le obiectivele, structura, criteriile de funcţionare şi cadrul de activitate. Esenţiale au fost şi alte acţiuni de susţinere a căminelor culturale de către Fundaţie: asigurarea cu cărţi, broşuri cu caracter instructiv, terenuri de construcţie a localurilor.

Un rol important în activitatea căminelor l-a avut Asociaţia „Astra" cu despărţămintele sale judeţene, în special, după înfiinţarea în 1926 a „Astrei basarabene".

Domeniile prioritare de activitate ale căminelor culturale erau lichidarea analfabetismului şi culturalizarea populaţiei adulte, promovarea valorilor spirituale româneşti, întărirea credinţei în Biserică, combaterea viciilor sociale, cultivarea tradiţiilor populare. De la mijlocul deceniului patru s-a accentuat latura practică, social-economică, căminele urmărind să educe în sate ţărani instruiţi, buni gospodari, să modernizeze lucrările agricole şi infrastructura rurală. Totodată, după instaurarea, în România, a regimului monarhiei autoritare, în februarie 1938, o componentă pronunţată a activităţii lor, ca şi a altor instituţii, au devenit manifestările de proslăvire a persoanei regelui Carol al II-lea.

Note şi referinţe bibliografice

[1] Cu privire la activitatea căminelor culturale în Basarabia vezi: DUMBRAVĂ Vasile: – *File din istoria culturii populare româneşti în Basarabia (1918-1940)*// **Destin Românesc**. Nr. 4 , 1995. – P. 86-99; BULAT Nicolae. – **Judeţul Soroca: file de istorie**. Chişinău, 2000. – P. 282-286; PALADE Gheorghe. – *Componente ale politicii culturale în Basarabia (1918-1940)* // **Istorie şi conştiinţă**. **Ion Agrigoroaiei la a 65-a aniversare**. Coord. Gheorghe Iacob, Cătalin Turliuc. *Editura Universităţii „Al. I. Cuza" Iaşi*, 2001. – P. 165-175; NOROC Larisa. – *Căminul cultural – mijloc important de instruire a satului* // **Destin Românesc**. Nr. 3-4, 2004. – P. 134-145. ŞTEFĂNESCU Ch. H. – *Înfrăţirea românească prin Căminele Culturale la Cetatea-Albă* // **Căminul Cultural, revistă de cultură a poporului**. Nr. 8-9-10, 1941. – P. 370.

[2] ŞTEFĂNESCU Ch. H. – *Înfrăţirea românească prin Căminele Culturale la Cetatea-Albă* // **Căminul Cultural, revistă de cultură a poporului**. Nr. 8-9-10,1941. – P. 370.

[3] *Ibidem*; Informaţii despre realizările căminului în perioada ulterioară vezi şi în: **Cuvânt Moldovenesc**. Nr. 27, 1934 – P. 3.

[4] **Arhivele Naţionale ale României** (în continuare **ANR**), Fond, Casa Şcoalelor, d. 334 / 1920. f. 9, f. 37.

[5] *Idem*, f.10.

[6] *Idem*, f. 33, verso; f. 34.

[7] **Monitorul Oficial**. 25 mai 1922. – P. 1891.

[8] **Monitorul Oficial**. 23 august 1923, nr. 105. – P. 5161-5162.

[9] **ANR**, Fond, Fundaţiile Culturale Regale – Cămine, d. 2271/ 1925-1941, f.1, verso.

[10] *Idem*, f.1.

[11] IACOBESCU Teodor. – *Regionala Basarabiei* // **Transilvania**. Nr. 12, 1928. – P. 1124.

[12] *Despărţământul judeţean „Astra" – judeţul Cetatea-Albă* // **Cuvânt Moldovenesc**. Nr. 6, 1935. – P. 2.

[13] **Biblioteca Academiei Române** (**BAR**), Arhiva Dr. C. Angelescu, X, Varia 16.

[14] **Arhiva Naţională a Republicii Moldo**va (în continuare ANRM). Fond, 1477, inv. 1, d. 48, f. 21.

[15] *Idem*.

[16] **ANRM**, Fond 1477, inv. 1, d. 49, f. 33 verso.

[17] *Idem*, f. 34; f. 35.

[18] **ANRM**, Fond 1471, inv. 1, d. 16, f. 27.
[19] **ANRM**, Fond 1477, inv. 1, d. 48, f. 4.
[20] *Idem*, f.5.
[21] *Idem*, f.6.
[22] **ANRM**, Fond 1477, inv. 1, d. 49, f. 73.
[23] *Idem*.
[24] *Idem*, f. 21.
[25] *Idem*, f. 33.
[26] **ANRM**, Fond 1477, inv. 1, d. 49, f. 2-4 , verso.
[27] Iată câteva titluri: I. Agârbiceanu, D. Anghel, V. Alecsandri, Gr. Alexandrescu, L. Andreev, Jean Bart, B. Basarabescu, N. Beldiceanu, I. Buzdugan, Gh. Coșbuc, N. Crainic, I. L. Caragiale, I. Condrea, V. Demetrius, B. Delavrancea, M. Eminescu, N. Gane, I. Hodos, I. Minulescu, M. Sadoveanu, L. Tolstoi, R. Tagore, I. Turgheniev, A. Vlahuță. *Idem*, f. 4. f. 7, verso; f. 7-12, verso.
[28] **ANRM**, Fond 1477, inv.1, d. 72, f. 1427, verso.
[29] *Idem*, f. 1428. Cele mai semnificative titluri: Formarea Neamului Românesc; Iubirea pământului strămoșesc; Frumusețile țării noastre; Din trecutul neamului; Bogățiile pământului românesc; Iubiți portul strămoșesc; Virtuțile neamului românesc; Cum s-au purtat strămoșii noștri; Din vitejiile românilor; Unirea face putere; Cine nu-și iubește neamul, nu-și iubește nici familia; Cum să nu uităm strămoșii noștri; Începuturile neamului românesc; Frații noștri de dincolo de hotarele țării.
[30] *Idem*, f. 1428.
[31] **ANR**, Fond Casa Școalelor, d. 1170 / 1927, f. 16, f. 18.
[32] **BAR**, Arhiva Dr. C. Angelescu, XVI, Varia 6.
[33] IFRIM C. – *Regionala căminelor culturale basarabene* // **Căminele culturale**. Anul II, Nr. 2, 1935 – P. 409.
[34] *Ibidem*.
[35] *Ibidem*.
[36] **Regele Carol al II-lea**. **Discursuri culturale**. 1930-1940. București, 2000. – P. 99.
[37] *Ibidem*, p. 126.
[38] GUSTI D. – **Sociologie militans** , București. 1934. – P. 443-444.
[39] **Legea Seviciului Social**. **Monitorul Oficial**. 18 octombrie, 1938.
[40] *Idem*.
[41] *Idem*.
[42] **ANR**, Fond. „Fundațiile Culturale Regale – Cămine", d. 1696 / 1936, f. 10.
[43] *Idem*, verso.
[44] *Idem*, f. 12.
[45] *Idem* , f. 18-19.
[46] **Căminul Cultural**. Nr. 9, 1938. – P. 407.
[47] **Căminul Cultural**. Nr. 7, 1939. – P. 608.
[48] **ANR**, Fond Fundațiile Culturale Regale – Cămine, d. 2199/1939, f. 41.
[49] **Căminul Cultural**. Nr. 10-11-12, 1939. – P. 900-901.
[50] *Idem*.
[51] *Idem*, p. 924-946.
[52] **ANR**, Fond. Fundațiile Culturale Regale – Cămine, d. 2197/ 1936-1943, f. 27.
[53] STAHL Henri. – *Căminele culturale și echipele studențești* // **Căminul Cultural**. Nr. 9-10, 1935. – P. 285-286.
[54] **Căminul Cultural și Școala țăranului**. Nr. 8-9-10/ 1941. – P. 351.
[55] *Idem*, p. 352-353.
[56] *Idem*, p. 351-352.
[57] *Idem*, p. 359.

COMMUNITY CENTRES FROM BASARABIA (1918-1940): ESTABLISHEMENT AND WAYS OF ACTIVITY

Abstract

The article presents the establishement and the activity of community centres in Basarabia between 1918-1940. It emphasizes the role of the Foundation „Principele Carol" in the foundation of community centres beginning with 1922. The author mentions that in the system of coordination of activities of community centres the subordination to the Foundation „Principele Carol", but not „Astra" as before, had benefic consequences – a bigger financial support and supply with didactic and methodic books.

Are being described in details the objectives of community centres in state institutional system: the elimination of illiteracy and enlightenment of adult population, dissemination of Romanian spiritual values, disproof of social viciousness, cultivation of popular traditions. At the same time, beginning with 1938, says the author, during the monarchal authoritarian regime, community centres become one of the ways of glorification of the King Carol the Second.

Dr., conf. univ., Catedra Istoria Românilor,
Universitatea de Stat din Moldova,
cercetător științific superior, Secția Etnografie, MNEIN.

SIMBOLISTICA TRADIȚIONALĂ A ROMILOR EUROPENI ÎN PERIOADA CONTEMPORANĂ (II)

(Începutul în nr. 11/24)

Ion DUMINICĂ

Rezumat

În articol sunt prezentate elementele tradiționale, utilizate în cadrul simbolisticii romilor europeni. Pe parcursul migrației lor, romii și-au păstrat identitatea etnică datorită limbii, respectării unor tradiții familiale predominate de paternul social, precum și atașamentului față de unele simboluri ce reprezintă valori vitale. În perioada contemporană, comunitatea romilor europeni, cu statut transnațional și non-teritorial, dar cu o patrie istorică de netăgăduit – India, a adoptat 3 simboluri oficiale (drapel, imn, ziua internațională), care au marcat o identitate politică pentru acest popor. Totodată, în prezent, romii europeni își promovează imaginea etnică prin simboluri tradiționale: roata de la căruță, calul, soarele, focul, potcoava, pe care le-au utilizat și le folosesc zilnic în cadrul peregrinării lor spre teritorii „inexplorate". Perpetuarea simbolurilor tradiționale, specifice unei comunități etnice, contribuie la găsirea unui loc distinct în patrimoniul cultural european, periclitat de efectele asimilatorii ale globalizării. Studiul prezent reliefează coloritul simbolurilor țigănești, care s-au afirmat în procesul evoluției social-istorice a comunității romilor europeni.

3. Ocupațiile tradiționale

Într-un anumit context istoric, determinat de factorii obiectivi ai dezvoltării societății, cultura materială a unei comunități etnice poate răspunde, datorită caracterului său pragmatic, necesităților de ordin economic ale poporului majoritar alături de care conviețuiește. Cultura materială a romilor europeni a avut, cu precădere, un rol utilitar, adaptat, în special, în spațiul balcanic, economiei de tip agrar cu care romii au contactat începând de la prima apariție pe continentul european. Ocupațiile romilor europeni presupuneau arii largi de adaptare la necesarul local. Romii europeni și-au manifestat, pe parcursul timpului, măiestria lor nativă în cadrul ocupațiilor tradiționale, adaptate la nevoile stricte ale comunităților agrare: feroneria, arămăria, negustoria de cai și lăutăria. La sfârșitul sec. al XIX-lea, avocatul român M. Statescu relata: „Țiganul nu este numai un bun muzicant și dansator, el este și bun fierar, bun căldărar, geambaș și geniul său natural îl face să aplice aproape toate meseriile, afară de agricultură"[1].

Este dincolo de orice îndoială faptul că romii au avut un rol important în economia țărilor balcanice, începând încă din secolul al XV-lea și până în perioada interbelică, când meșteșugurile romilor au completat, în mod fericit, civilizația agrar-pastorală a spațiului balcanic. C. J. Popp Șerboianu face următoarea împărțire pe neamuri a țiganilor din România interbelică, după ocupațiile lor prestate în societate: 1) *ursarii*, care umblă cu ursul; 2) *ciurarii*, care fac site, ciururi, piepteni și perii; 3) *căldărarii*, a căror meșteșug se baza pe producerea căldărilor, cazanelor și altor vase din aramă; 4) *fierarii*, care prelucrau fierul; 5) *cositorii*, care spoiau cu cositor vasele de bucătărie; 6) *lingurarii*, care prelucrau lemnul făcând furci, fuse, albii, linguri; 7) *potcovarii*, care potcoveau animalele de povară (caii, măgarii, boii); 9) *lăutarii*; 10) *florăresele*; 11) *ghicitoarele* etc.[2]

Cea mai importantă ocupație a romilor, în paradigma culturii tradiționale, a fost prelucrarea metalelor, pe de o parte, înzestrare moștenită încă din antichitatea indiană, pe de altă parte, necesitate asumată la nivelul supraviețuirii, acoperind nevoile unei economii de tip agrar prin complementaritate. În cadrul prelucrării metalelor se remarcă *fierarii*, care confecționează unelte agricole (sape, greble, furci, seceri, coase, brăzdare, cuțite de plug), obiecte de uz comun (cuțite, dălți, ciocane, topoare, cazmale, pirostrii, cosoare, foarfece de tuns oile, piedici pentru cai, cuie, caiele, catarame, scoabe etc.). Datorită necesităților crescânde ale țăranilor europeni față de produsele fierarilor, această categorie ocupațională a romilor a fost una dintre primele care i-au motivat să-și schimbe benevol modul de trai devenind sedentari[3].

Tot dintre fierari s-au desprins *zlătarii* și *argintarii,* care de cele mai multe ori nu se limitau la această specializare strictă. Aceștia confecționau obiecte de podoabă (inele, cercei, salbe, colane, broșe, pandantive, agrafe, brățări, coliere, lanțuri), arme (săbii, pumnale), piese de îmbrăcăminte (nasturi, cingători), obiecte de uz casnic (tacâmuri, castroane, tăvi, sărărițe aurite, cupe de argint aurite, cești de argint, găleți etc.), obiecte religioase (chivoturi, potire, cădelnițe, ferecături de carte bisericească, policandre, talere, sfeșnice, cristelnițe, aureole, aghiazmatare, cruci lucrate în tehnica filigranului). În contextul modului de trai, trebuie reamintită și tendința țiganilor nomazi de a tezauriza aurul, practică înrădăcinată la țiganii nomazi, datorată vieții nomade pe care o duc. Fiindcă parcurgeau cu căruțele teritorii întinse, de obicei, peste hotarele mai multor țări, romii aveau nevoie de o monedă cu stabilitate permanentă și convertibilitate imediată, calități întrunite numai de aur[4].

O altă meserie tradițională a romilor a fost (și este) *lăutăria*, moștenită din tată în fiu. Lăutăria a fost practicată, mai rar, individual și mai des în grup, cu banda, în taraf, mai nou cu formația la diverse ocazii și locuri, nunți, hore, hramuri, praznice, iarmaroace, restaurante etc. Condiția de lăutar nu presupune cunoașterea notelor muzicale, se învață „după ureche", cel puțin forma clasică / inițială a lăutăriei. Astăzi, unii lăutari având și studii de specialitate, utilizează următoarele instrumente muzicale: vioara, țambalul, acordeonul, basul (așa numesc lăutarii violoncelul și contrabasul), cobza, chitara, cimpoiul, clarinetul etc.[5] Pe de altă parte, anume măiestria artistică nativă, transmisă din generație în generație la o parte din reprezentanții romilor, a creat în rândul populației majoritare o opinie eronată, precum că romii se pricep numai la cântat și la dansat. Cercetarea etnologică a mai multor neamuri de romi europeni generează o părere contrară ce estimează unitatea diversificată a comunității rome.

Astfel, în cadrul simbolisticii romilor europeni apar mai multe elemente ce țin de ocupațiile lor tradiționale, aducătoare de profit: *Ciocanul cu nicovala*, *Vioara* sau alte *instrumente muzicale*, *O țigancă dansatoare* sau *ghicitoare*, *Bijuterii scumpe din aur* etc. (Fig. 1 - 6).

4. Legătura dintre Om și Natură

a. Soarele. Conform unei legende populare privind originea comunității rome, inițial „Romii au fost copiii *Soarelui-tată*. În acea perioadă ei se bucurau de o libertate desăvârșită, fiind *Păsări* ce colindau împărăția fără de margini a *Soarelui*. Dar după

ce romii au furat caii de la tatăl lor, *Soarele* i-a blestemat și i-a alungat în împărăția *Pământului-mamă*. Aici Dumnezeu le-a tăiat aripile, înlocuindu-le cu *Cai*. Astfel, romii până în prezent peregrinează pe *Pământ*, cu ajutorul *Cailor*, care sunt „aripile" lor. Modul de viață al romilor pe *Pământ* este asemănător cu *Păsările*, care sunt nepăsătoare față de provocările lumești. Principalul element caracteristic *Păsărilor-rome* este setea de libertate și migrația continuă după *Soare*, spre țara lor originară". Astfel, romii sunt un popor apropiat de manifestările naturii care le oferă diferite elemente importante pentru viața lor: *Soarele-Tată* – lumina care servește romilor pentru a realiza ocupațiile lor tradiționale; *Pământul-Mamă* – sursa hranei și a sănătății[6].

Într-o versiune tradițională, *Soarele* este unul din cele 12 simboluri ale puterii [*Soare* = *Putere*]. Majoritatea culturilor indigene identifică soarele cu simbolul energiei creaționiste. Fiind sursa căldurii vitale, soarele reprezintă temeritate și tinerețe eternă [*Soare* = *Cutezanță*]. Ca sursă a luminii, Soarele simbolizează cunoașterea [*Soare* = *Intelect*]. Totodată, mai multe popoare tratează soarele în calitate de simbol al proveniență masculine [*Soare* = *Bărbat*]. În virtutea acestui fapt, soarele este reprezentat prin fiul unei zeități supreme, uneori simbolizează privirea sau afecțiunea lui Dumnezeu [*Soare* = *Ochiul lui Dumnezeu*]. Semnificația soarelui în cadrul astrologiei este legată de viața, personificarea individualității, aspirațiile ei [*Soare* = *Viață*][7].

Romii, în mare parte, tratează *Soarele* ca simbol al *Puterii divine* (Fig. 14), totodată, semnificațiile acestei imagini astrale în cadrul comunității romilor europeni se regăsesc și în celelalte reprezentări redate anterior (Fig. 7-12).

b. Calul. Romii apreciază *Calul*, cel mai important și cel mai iubit animal. În lipsa cailor, multe șatre, în trecut, nu puteau să peregrineze, de aceea ele erau lipsite de posibilitatea realizării ocupațiilor lor tradiționale. Fără de cai șatrele erau sortite morții. Cu cât numărul cailor era mai mare, cu atât șatra era mai sigură de viitorul său. Calul are un statut primordial în viața fiecărui rom, deoarece el este folosit nu numai pentru deplasări lungi, dar și ca obiect de vânzare-cumpărare. Unul din neamurile de romi, „specializate" în vindecarea și comercializarea cailor, erau *geambașii*. Deseori, semnificația calului depășea valoarea sa practică și materială, ea purta un caracter ritualic. Calul și harnașamentul său erau considerate „obiecte curate". În virtutea acestui fapt, în subconștientul sacral al romilor, acesta apare în calitate de ornament la diferite bijuterii bărbătești, confecționate din aur. Cele mai frecvente imagini ale cailor sunt combinate cu discul solar, plasate în centrul verighetelor[8]. Astfel, pe lângă *Roata de la căruță*, principalul element în cadrul migrației continue a romilor este *Calul*; din acest motiv, imaginea acestuia este deseori folosită în cadrul simbolisticii rome (Fig. 13-17).

c. Focul. Alt element natural de importanță vitală în viața fiecărui rom, pe lângă *Cal*, îl reprezintă *Focul*. La sfârșitul zilei romii peregrini făceau popas și aprindeau focul în câmp deschis. După prepararea bucatelor, la lumina flăcărilor, romii începeau veselia, pornind să cânte și să danseze. Imaginea *Focului* este utilizată ca o sursă de optimism, deoarece prin căldura sa el făcea să fie uitate toate întâmplările nefaste petrecute în timpul zilei. Cu timpul romii au dezvoltat în jurul focului numeroase tradiții magico-rituale, dintre care amintim numai câteva tabuuri tradiționale de protecție a focului, colectate de autor de la femeile rome din Republica Moldova, pe parcursul efectuării investigațiilor etnologice de teren: „să nu faci focul cu mâinile

murdare", „să nu facă și să nu privească spre foc deschis o femeie însărcinată", „să nu scuipi în foc", „să nu mături spre foc", „locul unde se face focul trebuie să fie un loc curat", „să nu arunci resturi de mâncare în foc". La fel, se atestă prezența *focului* în obiceiurile tradiționale rome din ciclul familial: la naștere, copilul se binecuvântează în fata focului, mirii primesc binecuvântarea părinților în fața focului, salba miresei se trece prin foc pentru a se purifica[9].

Cercetătorii cultului focului susțin că acesta derivă din natura spirituală a luminii și are un simbolism polivalent. Focul este unul dintre cele 4 elemente primare, alături de pământ, apă și aer. Puterea distructivă a focului a făcut ca acesta să fie de temut și venerat. Fiind un element distrugător incontrolabil, focul era privit și ca un apărător împotriva frigului, dar și ca o sursă de eliminare a întunericului. Focul și flăcările din torțe, lumânări, ruguri și candele reprezintă simboluri ale speranței, ale luminii spirituale și cunoașterii. Focul a fost deseori utilizat în ritualurile religioase și în simbolismul sacral. Apropiindu-ne de originea acestui grup etnic, trebuie să remarcăm că în hinduism, focul este unul din cele 5 forțe prin care se manifestă ființele trăitoare și este considerat un simbol esențial, ce trebuie să fie prezent în toate ceremoniile religioase sacre. Element folosit curent în riturile de purificare, cuvântul „foc" din sanscrită semnifică „pur". În creștinism focul este un simbol al Sfântului Duh, dar și o reprezentare a iadului. Flăcările sunt simboluri ale ispitei carnale, generatoare de păcat. În mitologia greacă, pasarea Phoenix este distrusă de foc, pentru a reînvia apoi din propria-i cenușă. În acest caz, flăcările sunt un simbol al renașterii și transformării, o reflectare a ciclului vieții[10].

Am putea generaliza că, în cadrul simbolisticii rome, *Focul* este mai mult tratat ca element probator de purificare. Un proverb popular țigănesc susține: „Aurul se încearcă cu focul, femeile cu aurul, bărbații cu femeile"[11]. Astfel, romii utilizează simbolul focului pentru a-și etala identitatea autentică, pură și neasimilată. (Fig. 18-22).

d. Soarta. În cadrul comunității romilor europeni foarte importantă este credința în soartă, echivalentă cu norocul [*Soartă* = *Noroc*], ambele noțiuni fiind cuprinse în conceptul complex de „baht" (limba romani: „soartă norocoasă"). În acest concept se regăsesc credințe pierdute, precum aceea în reîncarnare, norocul unui individ putând fi explicat sau justificat prin acumularea de fapte, bune sau rele, dintr-o viață anterioară. Norocul îi conferă individului un statut social de om de onoare, cinste și credință – „pakivalo rom" (limba romani: „bărbat stimat"). Un semn distins al sorții apare în viața fiecărui rom, odată cu găsirea accidentală a unei potcoave în mijlocul drumului. Pentru a avea parte de o viață fericită, cel care o ridică, trebuie neapărat s-o aducă acasă și s-o instaleze la intrare, deasupra ușii[12].

Astfel, romii, pentru a-și realiza cu succes activitățile lor diverse, apelează, deseori, la simboluri tradiționale legate de „fericire", „speranță", „viitor luminos", ce le „ajută" să inițieze o afacere și le conferă o notă optimistă (Fig. 23-33).

5. Modul de organizare socială

Comunitatea romilor europeni, ca și alte comunități etnice, dispune de o elită socială proprie, care a evoluat pe parcursul timpului, bucurându-se de o autoritate de netăgăduit. Acești conducători, încă de la prima apariție a romilor în spațiul european,

reprezentau interesele comunității lor față de autoritățile publice și rezolvau diverse conflicte de ordin extern. În perioada medievală, pe teritoriul principatelor dunărene, în raporturile cu domnitorii, boierii și egumenii mănăstirilor, romii-robi erau grupați în „sălașe" (uniune formată din mai multe familii de romi), conduse de către un reprezentant ales „pe viață" de romi, numiți *cnezi*, *juzi* sau *vătafi*. Aceștia aveau atribuții de a încasa dările plătite lunar (*dijma*) de către capul familiei romilor-robi și de a o preda stăpânilor lor – *bulibașa* (limba turcă: „bulucbașa" = comandant al unei unități militare (*buluc*) din Imperiul Otoman). În afara de încasarea dijmei, bulibașa judeca neînțelegerile dintre sălașe, în cadrul „*kris*"-ului (limbă romani: „judecata țigănească")[13].

În prezent, atribuțiile bulibașilor sunt îndeplinite de liderii romilor care și-au schimbat titulatura devenind „*baroni*" (limba romani: bare = mare; rom = bărbat // bare rom = bărbat cu o autoritate mare). Însă, deseori, această titulatură nu mai face față cerințelor timpului, majoritatea „baronilor" romi se autoproclamă de sine stătător, fără a fi aleși de comunitatea din care ei fac parte. În trecut deciziile luate de „baron" erau destul de importante, deoarece de ele depindea soarta șatrei. Actualmente, odată cu trecerea la un mod de viață sedentar, majoritatea romilor s-au despărțit benevol de obligațiile luate de comun acord în cadrul șatrei, devenind făuritori ai sorții pentru familia lor. Astfel, „baronul" romilor este, în realitate, un conducător al familiei și nicidecum al întregii comunități[14].

În prezent, majoritatea liderilor romi și-au luat titulatura de „*rege*"[15], „*împărat*"[16], „*baron*"[17], fără a ține cont de problemele reale ale comunității din care fac parte, devenind „regi cu suită, blazon, coroană și avere", dar fără nicio autoritate socială. Acest proces de autoproclamare fastuoasă devine, deseori, o bufonadă, exploatată la maxim de instituțiile mas-media, care popularizează propria imagine prin subiecte arhaice. Pe de altă parte, o valoare spirituală respectată de întreaga comunitate a romilor europeni este apartenența acestora la creștinism. De aceea, uneori, pentru a căpăta un „statut de încredere morală", regii romilor se declară *pastori*, încercând să exploateze valența religioasă[18]. Principalul atribut ceremonial utilizat de liderii neoficiali romi (baroni, regi, împărați) este „*Coroana împărătească*" (Fig. 34).

Totuși, în virtutea acestor afecțiuni elitare legate de trecutul nomad, în prezent, apar mai mulți lideri romi europeni, care se gândesc la viitorul urmașilor lor, creând organizații non-guvernamentale ce promovează procesul educațional în cadrul comunității rome. Cu toate că efortul depus este uneori invers proporțional cu rezultatele obținute, calea pe care au ales-o acești conducători din cadrul societății civile are perspectivă[19]. De aceea, în cadrul simbolisticei tradiționale moderne a romilor europeni este utilizată „*Cartea*" (simbol educațional), „*Balanța justițiară*" (simbolul dreptății), „*Trefla*" (simbol politic), care sistematizează problemele cotidiene într-o nouă etapă, necesară pentru modul sedentar de organizare a vieții (Fig. 35-40).

Concluzii. În esență, simbolistica romilor europeni nu are un criteriu general standardizat, fiind în mare parte diversificată, în dependență de stilurile „impresioniste" ale autorilor amatori în acest domeniu. Totuşi, simbolistica utilizată de către romi este formată din 5 elemente tradiționale: *Roata de la căruță*, *Soarele*, *Calul*, *Focul* și *Potcoava*. Totodată, în dependență de „moda timpului" romii adaptează simbolurile tradiționale unor elemente importate din cadrul valorilor „provizorii", specifice

societății contemporane, de exemplu „*Steluțele*", preluate de pe Drapelul Uniunii Europene. Astfel, aspectele abordate pe parcursul studiului ne ajută să concluzionăm faptul că în domeniul simbolisticii comunitatea romă se află încă la început de cale, spre deosebire de alte etnii, care pe parcursul unei perioade îndelungate și-au stabilit un sistem de valori naționale distincte.

Totodată, principala provocare la care liderii romi trebuie să ofere răspuns este legată de dilema integrare-*versus*-asimilare. Societatea contemporană industrială, datorită globalizării serviciilor tehnologice și informaționale, a avansat enorm la toate capitolele, inclusiv în sfera socială, ceea ce pune în pericol vădit continuitatea tradițiilor arhaice ce s-au conservat în cadrul comunității rome. De aceea, intelectualitatea romă își concentrează toate eforturile spre a promova și păstra cultura romilor, ce și-a găsit un loc distinct în patrimoniul cultural european, datorită coloritului său specific și diversificat.

Ilustrații

Figura 1. Sigla electorală (Alegeri Parlamentare din România, 27 septembrie 1992) – Uniunea Generală a Rromilor din România, or. Sibiu.

Figura 2. Simbolul Centrului de Resurse pentru Comunitățile de Romi, or. Cluj-Napoca, România.

Figura 3. Simbolul Societății Social-Culturale „Tradiția romilor", or. Durlești, mun. Chișinău.

Figura 4. Simbolul Alianței Unite a Romilor „AUR", mun. Chișinău.

Figura 5. Simbolul Asociației Romilor din Republica Moldova „RUBIN", mun. Chișinău.

Figura 6. Simbolul Asociației „Romii pentru Integrare", or. Tirana, Albania.

Figura 7. Simbolul Alianței Civice „РОМАНИ ШУКАРИПА” (limba romani: „Bunătatea romă”), or. Prilep, Macedonia.

Figura 8. Simbolul Alianței Culturale „Romii din Austria”, or. Viena, Austria.

Figura 9. Simbolul Centrului Rromilor pentru Politici Publice „AVEN AMENTZA” (limba romani: „Veniți cu noi”), mun. București, România.

Figura 10. Simbolul Societății Umanitare și Caritabile Rome „PHURT” (limba romani: „Suflet”), or. Delcevo, Macedonia.

Figura 11. Logotipul Fundației pentru promovarea culturii rome „KHAM” (limba romani: „Soare”), or. Sofia, Bulgaria.

Figura 12. Simbolul Asociației pentru promovarea grupului de etnie romă „Romano Kham” (limba romani: „Soarele țigănesc”), or. Viena, Austria.

Figura 13. Simbolul Asociației „DŽENO” (limba romani: „Persoană”), or. Praga, Cehia.

*Figura 14. Simbolul Alianței Naționale a Fundațiilor și Asociațiilor Rome „НАРФС” (*abreviere din limba bulgară), or. Sofia, Bulgaria.*

Figura 15. Simbolul Organizației Obștești „BARE-ROM” (limba romani: „Rom valoros”), or. Soroca.

Figura 16. Simbolul Fundației „ROMANI BAHT” (limba romani: „Fericirea țigănească ”), or. Sofia, Bulgaria.

Figura 17. Simbolul Mișcării politice „ЕВРОРОМА” (limba romani: „Romi europeni”), or. Sofia, Bulgaria.

Figura 18. Simbolul Organizației non-profit „ROMANI YAG”(limba romani: „Focul țigănesc”), or. Bruxelles, Belgia.

Figura 19. Imaginea este preluată din cartea: LEMON Alaina. – Between two Fires. Gypsy Performance and Romany Memory from Pushkin to Postsocialism. 2000. Durham & London, Duke University Press. – P. 1.

Figura 20. Simbolul Clubului tinerilor „ROMA” (limba romani: „Romi”), or. Plovdiv, Bulgaria.

Figura 21. Simbolul Ansamblului Folcloric Țigănesc „KALYI YAG” (limba romani: „Focul negru”), or. Budapesta, Ungaria.

Figura 22. Simbolul Fundației „Secretariado Gitano” (limba spaniolă: „Secretariatul țiganilor”), or. Madrid, Spania.

Figura 23. Simbolul Asociației Romilor din Bălți „BAHT-ROMALĂ” (limba romani: „fericirea romilor”).

Figura 24. Simbolul Asociației Obștești „BAHT”, (limba romani: „fericire”), or. Otaci, raionul Ocnița.

Figura 25. Simbolul Asociației Obștești „DROM ANGLE” (limba romani: „Drumul spre viitor”), satul Chetrosu, raionul Drochia.

Figura 26. Simbolul Organizației Obștești „Speranța romilor”, satul Țânțăreni, raionul Anenii Noi.

Figura 27. Simbolul Diasporei țigănești din Republica Belarus, or. Minsk.

Figura 28. Simbolul Centrului de Artă Țigănească „Ghilori” (limba romani: „Cântecel”), or. Moscova, Rusia.

Figura 29. Simbolul Mișcării Social-Politice a Romilor din Republica Moldova, or. Chișinău.

Figura 30. Simbolul Muzeului Culturii Rome, or. Belgrad, Serbia.

Figura 31. Simbolul Uniunii Romilor Polonezi, or. Szczecinek.

Figura 32. Simbolul Asociației Etno-Socio-Cultural-Educative „Bahatalo rom”, (limba romani: „rom fericit”), mun. Chișinău.

Figura 33. Simbolul Organizației Obștești „Centrul Comunitar al Romilor”, or. Vilnius, Lituania.

Figura 34. Simbolul Organizației Obștești „Rom catunare” (limba romani: „Rom șătrar”), or. Hâncești.

Figura 35. Simbolul Asociației Obștești „Ograda Noastră”, comuna Zârnești, raionul Cahul.

Figura 36. Simbolul Uniunii Romilor din Albania „Amaro drom” (limba romani: „Drumul nostru”), or. Tirana.

Figura 37. Asociația pentru protecția și educația copiilor și tinerilor romi „ПРОГРЕС” (limba macedoniană: „Progres”), or. Scopie.

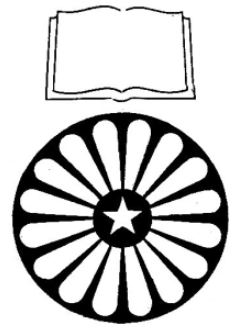


Figura 38. Simbolul I-ului Congres al Romilor din Uniunea Europeană, desfășurat în perioada 18-21 mai 1994, or. Sevilia, Spania. Organizatori: Comisia Europeană, Departamentul din Andaluzia.

Figura 39. Simbolul Asociației Obștești „Opre ceacimos” (limba romani: „Sus dreptatea”), mun. Chișinău.

Figura 40. Sigla politică a Asociației cetățenilor români aparținând minorității romilor „Partida Romilor „Pro-Europa”, mun. București, România.

Note și referințe bibliografice

[1] STATESCU Mihail T. – **Încercări asupra originei țiganilor**. Craiova, Tipografia Filip Lazar, 1884. – P. 6.

[2] POPP SERBOIANU C. J. – **Les tsiganes**. **Histoire**. **Ethnographie**. **Linguistique**. **Grammaire**. **Dictionnaire**. Paris, Payot. 1930. – P. 53-54.

[3] ACHIM Venera. – *Sedentarizarea fierarilor în satele Țării Românești în deceniul 1840-1850* // **Revista Istorică**. 2006. Volumul XVII. Nr. 5-6. București, Academia Româna, Institutul de Istorie „N. Iorga”. – P. 71-82.

[4] PANAITESCU Ioan C. – **Robii**. **Aspecte țigănești**. **Originea, viața, ocupațiunile, obiceiurile, datinele, moravurile și dezrobirea lor**. 1928. București, Tipografiile Române Unite. – P. 11.

[5] COSMA Viorel. – **Lăutarii de ieri și de azi**. 1996. București, Editura „Du Style". – P. 25-26.

[6] РОМАНЫ-ЧАЙ Инда. – **Сказки идущих за солнцем**. 1963. Ленинград, Издательство „Лениздат". – С. 285-287.

[7] **Полная энциклопедия символов**. 2003. – Составитель Рошаль В. М. Москва, Издательство „Эксмо". – С. 147-149.

[8] СЕСЛАВИНСКАЯ М. В., ЦВЕТКОВ Г. Н. – **Цыгане**. **Происхождение и культура**. 2009. София, Издательство „Парадигма". – С. 369.

[9] STĂNESCU Valerică. – **Legile șatrei**. 2004. București, Editura „Vanemonde". – P. 13.

[10] BENOIST Luc. – **Semne, simboluri și mituri**. 1995. București, Editura „Humanitas". – P. 70-71.

[11] IONESCU Vasile. – **Purane goghimata: 1001 proverbe rrome**. 2002. București, Editura Centrul rromilor pentru politici publice „Aven Amentza" (* limba romani: „ Veniți cu noi"). – P. 12

[12] GRIGORE Delia. – **O Rromanipe – Legea culturii rromani tradiționale**. 2006. București, Centrul Rromilor „Amare Rromentza" (* limba romani: „Țigănia noastră"). – P. 22.

[13] BOBU Nicolae. – **Carte despre romi – cultura justițiară, judecată de pace a romilor**. 2000. Târgu Jiu, Editura „Corjeanul". – P. 27-29.

[14] КОЛЧИНА Виктория. – *Цыганский барон* // **Советская Белоруссия**. 15.06.2002.

[15] MORETON Cole. – *A life in full*: *The King of the Gypsies Bartley Gorman was the greatest bare-knuckle fighter of modern times* // **The Independent on Sunday**. 07.12.2003.

[16] IONESCU Sorana. – *Război total în țigănie – Împăratul Iulian și Regele Cioabă îl fac praf pe deputatul Niky Scorpion* // **Interesul Public**. 13.02.2008.

[17] ZASCHIEVICI Valentin. – *Învățăturile lui Arthur, baronul țiganilor* // **Jurnal Național**. 23.07.2007.

[18] CALEN Ioana. – *Florin Cioabă, regele romilor*: „*Sângele trebuie să rămână între țigani*" // **Cotidianul**. 08.08.2007.

[19] **Îmbunătățirea situației romilor: Proiecte de succes din România... și multe învățăminte**. 2002. Editor Murrray R. W. București, Comisia Europeană prin Programul PHARE. – P. 38-40.

TRADITIONAL SYMBOLLING OF EUROPEAN ROMA IN CONTEMPORARY PERIOD

Abstract

This research describes the main elements of the traditional symbolism of European Roma. The difficult situation of the Roma population in Europe has recently attracted widespread attention. In the most general sense, the Roma population occupies a peculiar position. Despite its distinctly visible ethnicity, it has no political entity of its own. Moreover, being widely dispersed throughout Europe and even beyond it, the Roma have no territory. Being a minority everywhere, they share a similarly imposed identity characterized by political and social marginalization and stigmatization. Responding to economic deprivation, also for rejection the target of assimilations policies, new political Roma elites and civil organizations emerged. They raised the Roma issue and put forward cultural, social, and political demands. In the article are named official symbols of Roma international community: Flag, Anthem and International Day. Also, the Roma civil society leaders for promoting a modern positive image utilize traditional Roma values, such as symbols: wheel of the caravan, horse, sun, fire, and horseshoe. The present article emphasizes the diversity of the Roma symbols during social and historical evolution of the European Roma community.

Doctor în politologie, cercetător științific coordonator,
Centrul de Etnologie, Institutul Patrimoniului Cultural,
Academia de Științe a Moldovei

FONDUL TOPONIMIC DIN ZONA ȚÂPOVA-SAHARNA ÎN MEMORIA COLECTIVITĂȚII

Maria ZUBCO-LUNGU

Rezumat

Lucrarea este rezultatul inventarierii fondului toponimic al zonei Țâpova-Saharna, atractivă prin mănăstirile amplasate aici, fiind luată în discuție problematica toponimelor ca sursă a cunoașterii memoriei colective. Sunt puse în circulație numele locale istorice topice, legendele și povestirile referitoare la aceste denumiri memorabile. Toponimele au fost culese în procesul intervievărilor locuitorilor satelor din vecinătatea Complexului muzeal Țâpova-Saharna, realizate în ultimii doi ani. În text accentul este pus pe viziunea colectivității asupra domeniului, pentru a sublinia evoluția numelor topice specifice zonei.

Moto**:** "Toponimia poate fi socotită drept istoria nescrisă a unui popor, o adevărată arhivă unde se păstrează amintirea atâtor evenimente, întâmplări şi fapte, mai mult sau mai puțin vechi sau importante, care s-au petrecut de-a lungul timpurilor şi au impresionat într-un chip oarecare sufletul popular".

(Iorgu Iordan)[1]

Complexul Muzeal Țâpova-Saharna ilustrează, cu certitudine, această idee, iar ca dovadă sunt cele aproape două sute nume topice inventariate în această regiune[2]. A fost aleasă această temă de cercetare, deoarece toponimia locală se înscrie în cadrul patrimoniului cultural imaterial de cunoștințe și expresii ale sufletului popular, care și-a creat propriile repere topografice și a căror rememorare și inventariere servesc la păstrarea și conservarea istoriei și valorilor locale, la reconstituirea unor fapte și evenimente trecute, a unor biografii demult uitate, dar care au însemnat ceva pentru aceste localități. De asemenea, toponimia locală ajută la urmărirea procesului transformării unui eveniment real în legendă în memoria colectivă, proces inevitabil atunci când vine vorba de transmiterea pe cale orală a informației.

La elaborarea acestui material au fost consultate lucrările specialiștilor Anatol Eremia[3], Ion Dron[4], Zamfir Arbore[5], Arnold Van Gennep[6], Remus Crețan[7], cu ajutorul cărora a fost conturat planul cercetării. Ca rezultat al coroborării acestor studii și a materialului de teren au fost evidențiate numele topice, ce fac parte atât din toponimia majoră, cât și din toponimia minoră. Concomitent au fost inventariate legende și povestiri referitoare la acestea.

Toponimia majoră însumează nume geografice de circulație și importanță generală sau de interes național, iar toponimia minoră înglobează *nume geografice* mărunte, de interes local. În concordanță cu această clasificare au fost înregistrate oiconime, oronime, hidronime, hodonime, hyleonime, nume de mahalale, străzi și hudițe, ele fiind distribuite într-o categorie sau în alta, după criteriul dimensiunii și al importanței.

În cele ce urmează expunem toponimele şi legendele legate de ele, care circulă în perimetrul regiunii Țâpova-Saharna şi care sunt imortalizate în memoria colectivă, cu scopul de a evidenția acest element al patrimoniului cultural imaterial şi de a surprinde mecanismele de funcționare a memoriei colectivității, care prin vitalitatea sa asigură existența acestor nume topografice.

Vom începe cu localitatea Țâpova, actualmente parte din comuna Lalova. Deşi e un sat mic, cu „o singură mahală”[8], după expresia unui băştinaş, are faimă internațională datorită complexului monastic şi locurilor pitoreşti, mănăstirea şi satul fiind într-o legătură strânsă şi perpetuă. Astfel, locuitorii satului consemnează că întâi a apărut mănăstirea[9], iar satul s-a întemeiat ca urmare a mişcării credincioşilor spre mănăstire, pe lângă ea agonisindu-şi pâinea de toate zilele.

Majoritatea băştinaşilor spun că denumirea satului vine de la „țipăt”, satul fiind situat pe un loc înalt, unde „țipă vântul, şuieră toamna şi iarna că nu poți să pui nimic pe culme”[10]. O altă versiune vorbeşte despre țipătul păsărilor, atunci când se lovesc de stânci. Una din legende atribuie originea în țipătul zgomotului produs de apa râuşorului Țâpova la cascadă, râuşor, care începe de la satul Minceni şi se varsă în Nistru, făcând parte din valea Jidanca[11], local ea fiind numită „Jâdauca”.

Datorită interacțiunii mănăstire-sat, memoria populară păstrează şi leagă legendele referitoare la momentul ctitoririi mănăstirii de apariția satului. Una dintre cele mai răspândite legende este legată de numele lui Ştefan cel Mare, care potrivit ei, în urma unei biruințe ar fi construit mănăstirea Țâpova, în care s-ar fi cununat cu prima sa soție, Maria, „şi s-o grămădit oameni, că trebuie lucrători la mănăstire şi chiar prima casă a fost aici în mahală, acoperită de puzderie. Ş-apu câte unu, câte unu, o venit că mai înainte aici era numai pădure. Întâi a fost mănăstirea şi apoi satul. Din cei înăimiți la lucru”[12]. Cu referire la această legendă, sunt numeroase studii, care aduc argumente pro sau contra privind autenticitatea ei[13]. Din locuitorii mai bătrâni ai satului îşi amintesc că satul s-a numit Scala Gorodiştei[14], ceea ce atestă că, de fapt, mănăstirea a fost construită pe moşia şi cu sprijinul locuitorilor satului Horodişte, care au înzestrat mănăstirea cu pământuri pe tot parcursul acelei etape din istoria ei[15]. Satul a mai purtat numele „Dubrovăț”, datorită faptului că schitul a fost închinat mănăstirii Dubrovăț din județul Vaslui, iar la 1932, prin decizia autorităților române, a primit numele de Ştefan cel Mare, decizie ce are la bază cunoscuta legendă legată de căsătoria domnitorului în Schitul din Scală, cu una din soțiile sale[16].

Fiind o singură mahala tot satul, localnicii se orientează simplu: unde locul e un pic mai ridicat ei consideră că e „în deal”, iar cealaltă parte a satului, incluzând şi mănăstirea, e partea din „gios” sau din „vale”[17]. În partea din vale se află centrul, care, pe lângă faptul că sunt amplasate instituții administrative, mai e considerat centru şi pentru că aici s-a jucat din totdeauna hora satului. La straja centrului stă răstignirea instalată de Vladimir Uglea[18], din care cauză centrului i se mai spune şi „la cruce”[19]. Şi dacă cu mahalalele satului mentalitatea colectivă s-a descurcat rapid şi fără multă fantezie, în ceea ce priveşte împrejurimile satului ea s-a manifestat din plin. Întâlnim toponime care țin nemijlocit de mănăstire: „Drumul călugărilor” era

un „drum la Nistru, un drum cotit, deoarece călugării aveau într-o parte pământ şi îl lucrau cu carul cu boi, iar la hotarul dintre pământul oamenilor şi al călugărilor era o cruce ca semn”[20]. „Lotul popii” era la hotar cu Slobozia, fiind, probabil, o dăruire a horodiştenilor. Oronimicele „Capul leului” şi „Munte chel” au la bază o legendă, care circulă printre localnici şi în prezent. Se spune că în timpul unei invazii a turcilor, călugării au ascuns o parte din averea mănăstirii pe acest munte. Turcii au prins şapte călugări, care au refuzat să comunice locul îngropării aurului. Drept pedeapsă au fost impuşi să-şi sape singuri mormintele. Şi acum se crede că aurul mai este acolo, pe acele locuri aprinzându-se luminițe de Paşti[21]. „Cărarea la cascadă”, „Cărarea la Nistru”, ”Cărarea la Mănăstire” desemnează căile greu accesibile la aceste locuri. „Stânca dragonului” poartă această denumire datorită asemănării fizice cu un dragon: ”Vine parcă cu trei capete şi coada vine în apă”[22]. Mai multe antroponime apar în memoria satului, de exemplu: „Pădurea lui Costiță”, „Râpa lui Haralambie”, „Scocul lui Planițchi”, precum şi toponime ca „La pădure”, „La peri”, „La cot”, „Şorcovița”, „Fundac”, „La lagăr”, „La vie”, „La prisacă”, toponime care atestă un mod de viață activ şi armonios al omului cu natura.

Numele topic al localității Lalova, în viziunea locuitorilor, provine de la numele unei fete frumoase, Lala. Legenda are mai multe versiuni, unii spun că Lala era soția boierului care deținea aceste pământuri şi în cinstea ei boierul le-a numit Lalova[23]. O altă legendă aminteşte despre nefericita dragoste dintre frumoasa Lala şi perceptorul de impozite Haralambie, ambii originari din Țâpova, care, cheltuind banii adunați de la locuitori, de disperare s-au aruncat în prăpastie. De atunci, satul de alături se numeşte Lalova, iar locul unde au căzut îndrăgostiții se numeşte „Prăpastia lui Haralambie”[24]. De asemenea, o altă legendă locală consemnează proveniența denumirii satului de la cuvântul slav „lovlea”, deoarece un pescar din Chiperceni venea şi prindea aici peşte[25]. Această variantă a fost răspândită în timpul perioadei sovietice, cu scopul de a sublinia influența limbii slave la formarea fondului toponimic autohton. Este şi o versiune despre existența unui boier, Lavric, care ar fi trăit pe aceste locuri şi de la care ar fi rămas multe, inclusiv denumirea satului[26].

Conversând cu locuitorii satului Lalova, observăm că vorbesc despre două sate diferite: Lalova şi Stodolna, moment în care tradiția istoriografică intră în contradicție cu memoria populară, deoarece documentele atestă întemeierea satului la 1528 cu denumirea Stodolna, iar mai apoi Cobâleanca[27]. Documentele se referă la unul şi acelaşi sat, care a avut denumiri diferite, iar tradiția populară consemnează existența a două sate diferite, ulterior unite sub acelaşi nume de autoritățile locale. Astfel, sătenii cunosc bine hotarul ce desparte cele două sate, între timp, transformate în mahalale: din capătul satului până în centru, la „Râpa şcolii”, fiind moşia Stodolnei, iar după râpă – moşia Lalovei[28]. Acest fapt e confirmat de existența a două biserici, două cimitire şi sărbătorirea a două hramuri, aşa cum au învățat de la părinți[29].

Un alt eveniment care a marcat istoria satului l-a constituit construcția hidrocentralei de la Dubăsari în 1954. În urma inundațiilor, provocate de această construcție, locuitorii de pe malul Nistrului au fost nevoiți să-şi părăsească „frumoasele

grădini”[30] și să-și construiască case pe loturile repartizate pe „Șes”[31]. În aceste împrejurări, apare denumirea „mahala de pe șes”, cu anumite variațiuni „șesul cel din deal” și „șesul cel din vale”, căruia i se mai spune „mahala nouă”, fiindcă aici și-au construit case o generație de tineri[32].

Ca și în alte sate basarabene, lalovenii folosesc reperele geografice populare care înlocuiesc punctele cardinale „în sus”, „în jos”, ”în deal”, ”în vale”, pentru a se orienta în spațiu. Toponimele, care servesc ca puncte strategice de orientare în cadrul satului sunt: „Centrala”, care desemnează drumul principal al satului; „Lotul școlii” și „Râpa școlii”, situate, la fel, în centrul satului cu rol de hotar între cele două mahalale Lalova și Stodolna, deși au ca determinativ școala satului, pentru că râpa e situată chiar în spatele școlii; „mahala tineretului”, amintită mai sus, „mahala vădanelor” – toponim minor, ironic, ce determină starea civilă a unor locuitoare ale satului; „Izvorul din mijlocul satului”, hidronim ce identifică una din sursele principale de apă potabilă a localității. Mai remarcăm un șir de toponime, ce denumesc principalele puncte de reper pe teritoriul moșiei satului. Astfel, „Râpa cea mare”, „dacă te uiți în jos amețești”[33], este situată la marginea localității și e percepută ca loc delimitator dintre case și pământuri. „Cotu mare”, „Valea Podului”, „Pe comitet”, „Vălcica Pietrei”, „Hârtopul lui Surin” se numesc așa de la formele de relief și desemnează părți mari din moșia satului, ele, la rândul lor, sunt împărțite în parcele ce poartă numele proprietarului[34]. „Podul Ichimeștilor” este situat în apropierea localității cu același nume; „Fântâna Ichimeștilor”, „Fântâna Boierilor”, „Fântâna de pe Șes” – hidronime ce notifică principalele surse de apă ale localității, în componența numelui intrând date despre amplasarea lor geografică în cadrul spațial al localității.

Pe lângă aceste toponime tradiționale s-a format și unul mai exotic – „Coreea”, care este atribuit unui deal, situat într-o parte de sat, după „Râpa cea Mare”, unde în urma inundațiilor din 1954, declanșate de construcția centralei hidroelectrice de la Dubăsari, și-au ridicat gospodării o parte din locuitorii Stodolnei, afectați de calamitate[35]. Actualmente, în această parte a satului, din cauza umidității excesive și a depărtării au rămas doar câteva gospodării. Întrebați din ce raționamente apare acest toponim, locuitorii motivează distanța mare de sat[36]. Totuși, pe harta topografică a satului acest loc e numit „Nistreni”[37].

O altă localitate marcantă în istoria regiunii, prin vechime și numărul mare de locuitori este Horodiște. Horodiștenii se mândresc cu o vatră veche de sat, spunând că, pe vremuri, erau supranumiți „Călărașii de la Nistru”[38].

Denumirea așezării are origini foarte vechi. Existența în vechime a unei așezări geto-dacice în această regiune ar explica apariția denumirii toponimice a localității Horodiște, care etimologic provine din celtă de la termenul „*warda*”, devenit „*worodište*” ceea ce înseamnă înălțime fortificată de la natură[39]. Un timp satul a purtat și numele de „Pruncul”[40], de la dinastia de boieri Pruncul, care deținea în proprietate aceste pământuri și pe care locuitorii îl descriu ca pe un asupritor al țăranilor[41].

Satul e despărțit în două de pârâul Blănăriței, care vine de la Slobozia și se varsă în Nistru[42]. Blănărița este un personaj învăluit în mister, despre care circulă numeroase

legende ce narează istoria unei femei zgârcite. Cert este că Blănărița a rămas în istoria regiunii, numele ei fiind atribuit și unui izvor din Horodiște, dar și canionului de la Țâpova, pe unde pârâul se scurge în Nistru[43].

Un alt personaj controversat, care a marcat toponimia întregului perimetru al complexului este Jâdauca, cu acest apelativ etnic este desemnat „Iazul Jâdaucei”, „Jâdauca seacă”, ”Jâdauca cea cu apă”, „Mahala Jâdaucei”. Denumirea de „Jâdauca” este atribuită unei văi care începe lângă Cinișăuți și e cunoscută cu această denumire până în apropierea satului Mincenii de Jos[44]. După relatările localnicilor, „jâdauca” ar fi fost o boiereasă bogată și hapsână, deținătoare de mult pământ în regiune[45], fapt confirmat de numele topice, menționate mai sus.

Având o istorie seculară, unii locuitori își amintesc că vatra veche a satului era situată „în cot”, toponim de sorginte geografică, care vine să caracterizeze forma de relief a locului. Actualmente, cu această denumire e desemnată una din mahalalele satului[46]. În această zonă se află cimitirul satului, supranumit „Roșița”, predominant în acest perimetru este lutul roșu[47]. Dealul „Coama calului” se numește așa datorită reliefului asemănător cu o coamă de cal. Tot aici se află stânca „Copita oii”. Localnicii relatează că în această parte a satului ar fi trăit turcii a căror prezență a lăsat urme în fondul toponimic și în registrul de legende și povestiri ale zonei.

Horodiște se evidențiază printre celelalte sate din regiune prin numărul mare de izvoare situate de-a lungul satului, alimentând întreaga așezare. Se observă un cult aparte pentru aceste surse de apă, săpatul fântânilor nefiind deloc neglijat. În localitate, în trecut, lângă izvoare se desfășura o activitate de socializare intensă. Astăzi, deși o parte din aceste funcții s-au pierdut în iureșul schimbărilor cotidiene, horodiștenii continuă să se alimenteze cu apă de izvor, al cărui debit pare să nu sece. Astfel, cele mai importante dintre ele se numesc „Izvorul turcului”, „Izvorul cel mare”, „Izvorul lui Nagurnea”, „Izvorul Tiurenilor”, „Izvorul lui Capșa”, „Izvorul lui Cămincean”, „Izvorul Blănăriței”, „Izvorul Boierului”, „Izvorul lui Stici”, „Izvorul lui Morari”, „Izvorul lui Cerneanu”. Izvoarele au unit în jurul lor satul prin grija față de apă, iar gospodarilor care s-au manifestat prin dragoste și grija deosebită le-a revenit cinstea de a da nume sursei de apă.

Fiind un sat mare, cu mai multe neamuri, unele mahalale se numesc după numele acelor capi de familie care au întemeiat mahalaua și după satele cu care se învecinează: „Mahala din partea Buciușcăi”, deoarece se mărginește cu moșiile satului vecin, „Mahala de pe malul Stâncii” desemnează zona satului dinspre malurile stâncoase ale Nistrului[48], „Mahala Moscăleștilor”, „Mahala Zăhariceștilor”, „Mahala Tiurenilor”. Ultima își trage denumirea de la Tureatcă, considerat primul gospodar care și-a construit casa în această parte a satului[49].

De asemenea, întâlnim toponime și legende legate de ele, care marchează trecerea unor popoare străine pe aceste locuri: „Izvorul Turcului”, „Beciul Turcilor”, situat „în stincă, la scăli”[50]. Circulă legenda că, în caz de vrei să vezi duhul rău și să nu pățești nimic, trebuie să te îmbraci în alb și să te îmbrobodești cu alb[51]. „Cascada fetei” se numește așa în cinstea unei tinere fete neprihănite, care, nedorind să fie

pângărită de turcii ce o urmăreau, s-a aruncat în Nistru[52]. „Dealul Sârbului”, „Șleah”, denumește drumul principal care traversează centrul satului și vine de la Chișinău și Orhei, cuvântul provenind din poloneză „*szlak”* sau din ucraineană „*šljah”*, și ar însemna drum vechi de țară și bătătorit de căruțe.

Mai regăsim și toponime de sorginte bisericească, cum ar fi „Fântâna popii”, „Via popii”, „Lotul popii”, desemnând proprietăți bisericești. Numele „Talpa Maicii Domnului”[53] este atribuit altarului, păstrat de la a doua biserică a satului, situat în spatele bisericii actuale.

Alte toponime viabile încă în memoria colectivității desemnează drumurile și dealurile satului: „Valea Ivănoaei”, „Drumul morilor”, „Morile Ivănoaei”, „Gura văii”. În zona „La salcâmi” a fost construită prima biserică a satului. „Dâmbița”, „La Bursuci”, „La Bâltoacă”, „Valea satului”, „Sucaia”, „Dealul Buciușcăi”, „Planul”, „Curtea boierească”, „ În stâncă”, „În Hârtop”, „La Cramă”, „Râpa lui Mangoș” sunt toponime, ce conțin caracteristici ale unor terenuri ale satului, dar și atestă prezența unor construcții de utilitate publică, cum ar fi morile de piatră și crama.

Strâns legat de istoria Horodiștei este satul Slobozia-Horodișteе, căreia i s-a mai spus „Gura Horodiștei”[54]. Localnicii asociază denumirea satului cu termenul „slobozire”, adică oștenii eliberați din armată erau înzestrați cu pământ și erau scutiți de o serie de dări[55].

În Republica Moldova sunt actualmente 19 sate cu acest nume, majoritatea dintre ele fiind întemeiate în urma colonizărilor, dar și cu scopul de a popula locuri pustii sau sate cu un număr redus de populație. În temeiul poruncilor domnești, oamenii care se așezau să trăiască pe aceste vetre erau scutiți de plata tuturor impozitelor și de efectuarea serviciului militar, ei erau „liberi”, sau, în limbajul epocii, „slobozi”, pentru care fapt aceste localități au fost numite „Slobozii”[56].

O legendă de circulație locală explică proveniența denumirii „Slobozia-Horodișteе”. Pe timpul când un boier, pe nume Pruncu, asuprea locuitorii Horodiștei, o mână de gospodari, dornici cu tot dinadinsul să fie liberi, și-au strămutat gospodăriile în afara satului întemeind o „slobozenie”[57].

Aici, ca și în Horodișteе, întâlnim denumirea de „Șleah”, care desemnează drumul central și vine să confirme originea comună a locuitorilor celor două sate. Băștinașii își numesc în felul următor mahalalele: „ Mahala din Deal”, „Mahala de la Budăi”, „Mahala de la Izvor”, „Mahala dinspre Izvoare”, „Mahala Hârtopului”, „La Țipoveni”, „La Bulăișteni”, „Mahala tineretului”, „Mahala cocostârcului”, „Mahala Gâlculeștilor”[58]. Pădurii i se spune „Rădiul uricului”, un termen regional de la „rediu”, ce ar însemna pădure mică și tânără, crâng, moșie boierească sau mănăstirească, care se bucura de privilegiu ereditar de imunitate. Cimitirul poartă numele „La Nucari”. Dealurile și moșiile satului sunt denumite „Dealul sârbului”, „ Colcova” , „Isanova”, „La Plopi”, „La curte”[59].

O bogată bază de toponime și legende prezintă Echimăuții, un alt sat din această regiune. Legenda cea mai răspândită despre întemeierea satului ne spune că numele acestei localități provine de la o familie strămutată din Cinișăuți, soțul Ioachim și soția sa Uța, din rostirea împreună reieșind Echimăuți[60]. Specialiștii lingviști confirmă originea antroponimică a denumirii localității, sufixul „*ăuți”* confirmând acest lucru, Echimăuți venind de la Echim, Iachim, Ioachim[61].

Localnicii își numesc în felul următor mahalalele: „În Dealul Bisericii”, „Curtea Boierului”, „În partea dinspre Cinișăuți”, „Sagaidaica”, „Testemânt”.

Dealurile și moșiile satului poartă nume topice originale, dar, în același timp, comune cu alte sate din regiune. În partea de sud a satului este amplasat „Dealul Jâdaucei”, denumire pe care o întâlnim în toate satele din regiune. „Cerboaica” este situată în regiunea bisericii și se numește așa, deoarece pe aceste locuri a existat pe vremuri o pădure în care trăiau cerbi. În partea de vest a satului este situată valea „Vișinca”, numită astfel datorită numeroșilor pomi de vișin. În partea de nord-vest e situată valea „Lozova”, o vale cu apă și multe sălcii. În trecut, împletitul în lozie a fost destul de răspândit în sat. La nord de sat se află dealul „La Poiană”, pentru că acolo este situată pădurea cu același nume. Partea de nord-vest a satului se numește „La Podeț”, de la râulețul cu pod ce curge pe acolo. Înainte, până la construcția șoselei, drumul spre Chișinău trecea pe acest podeț, iar în pădurile din jurul său mișunau bande de hoți. Despre acest loc circulă istorii sinistre. În partea de est a satului este situat dealul „Costișa”, adică pe coastă, dar după reforma agrară din 1923 a fost numit „Șirag”, fiindcă loturile împărțite țăranilor erau așezate într-un șir. În partea de sud-est a localității se află „Dealul crucii”, cel mai înalt din regiune și se numește așa, fiindcă în acest loc a murit un sătean și i s-a pus o cruce care a străjuit mult timp acest loc. „Valea regelui” i se spune regiunii din preajma satului, unde se află o pădurice pe nume „Regi”. „La Tufari” desemnează o altă pădurice din apropierea satului, dar și loturile de pământ din apropiere[62].

Un fenomen interesant este folosirea toponimului „Coreea”, pentru o margine de sat dinspre Saharna. La fel ca și în Lalova, unii localnici explică această denumire prin asocierea unui loc mai îndepărtat[63]. Alții explică toponimul prin faptul că în această margine a satului trăiesc familii ce „nu prea fac cinste satului, sunt cam tulburi la cap, certăreți și bătăuși asemenea coreenilor și americanilor implicați în războiul dintre Coreea de Sud și cea de Nord”[64]. De remarcat că denumirea apare în perioada imediată după terminarea acestui conflict.

Atestată în aceiași perioadă cu Echimăuții este și localitatea Saharna. În ceea ce privește etimologia populară a toponimului „Saharna” întâlnim o legendă, conform căreia un oarecare moș Zaharia ar fi locuit cu soția sa, Safta, într-un bordei situat pe locul actualmente considerat marginea satului. Se ocupa cu pescuitul, el fiind primul locuitor al satului[65]. O altă legendă mărturisește că pe aceste locuri ar fi existat o fabrică de zahăr foarte cunoscută în regiune, dar care ar fi ars în timpul unui incendiu[66]. Lingvistul Anatol Eremia, însă, consideră că toponimul ”Saharna” este de origine slavă, însemnând ”satul de peste deal” și este un nume topic ce desemnează poziția geografică[67]. Înclinăm să credem că denumirea satului vine de la potamonimul Saharna, deoarece când un sat și un râuleț poartă același nume se admite că sursa de apă curgătoare a fost denumită înaintea satului de locuitorii satelor învecinate pe unde

își are cursul aceasta[68]. Faptul este demonstrat de caracteristicile geografice – râul are o lungime de 10 km și întretaie partea de est a podișului, formând astfel un amfiteatru natural masiv. În cursul său Saharna formează 22 de cascade, din care cele mai mari se află la ultima cotitură a râului spre est. Cea mai mare și cea mai populară cascadă se numește „Groapa Țiganului”[69].

Saharna, la rândul ei, se împarte în Saharna Veche și Saharna Nouă. Din cauza inundațiilor frecvente de la Nistru, inginerii români au elaborat planul satului nou, preconizând strămutarea treptată a gospodăriilor aflate în stare de risc. Proiectul început de inginerii români a fost finisat de cei sovietici în anii ’50 ai secolului trecut. Și dat fiind faptul că satul e construit în conformitate cu un plan preorășenesc, mahalalele aici se numesc străzi, spre deosebire de Saharna Veche unde li se spun „măhăli” și „hudicioare”[70]. Drumurile în Saharna Nouă sunt largi, iar casele construite organizat, străzile satului având un aspect îngrijit și geometrizat. Datorită acestui fapt, localnicii se orientează ușor în spațiul așezării. Deși străzile sunt construite după un plan, nu au o denumire oficială, acest lucru rămânând la discreția sătenilor. Strada ce vine de la Saharna Veche este numită „Centrala”. Ea desparte satul în două și aici se află administrația sătească. În imediata apropiere a acestei străzi e situată prima casă din localitate, construită în 1936 de către Ion Ciorici, fiul căruia o îngrijește în prezent.

Amplasarea școlii și a cimitirului a generat denumirile „Strada școlii”, „Strada cimitirului” sau li se mai spun „Partea școlii”, „Partea cimitirului”. Strada Budăiului este amplasată în zona iazului localității, pe aici curge un pârâiaș, apa este la suprafață și cresc multe sălcii. Străzii alăturate i se spune „sub Budăi”. Cealaltă parte de sat se numește „Partea Buciușcăi” – aici au gospodării locuitorii satului vecin cu același nume, strămutați din cauza inundațiilor. Localitatea este înconjurată de păduri, numite local „Dumbrava” – termen de origine slavă *Donbrava* (ce ar însemna pădure tânără, nu prea deasă) și „Hrița”[71]. Legătura dintre Nistru și localitate se remarcă prin înzestrarea căilor de acces spre el cu nume cum ar fi „Pe la pripor”, denumirea fiind atribuită pietrelor mari ce formează scările cărării.

Spre deosebire de Saharna Nouă, Saharna Veche e o așezare mai mică, de tip răsfirat, casele fiind amplasate neregulat. Satul cu o istorie milenară a fost ciopârțit de calamitățile naturale, locuitorii de pe malul Nistrului fiind strămutați în satul nou. Ce a rămas din localitatea de odinioară este organizat în felul următor: de la intrarea în sat și până la răstignirea de la răscruce, devenită punct de reper pentru centrul satului, se întinde „partea din sus”. Zona Mănăstirii Saharna este numită „în vale”, iar partea de la răstignire și drumul spre satul nou este „Costișa”[72]. Mănăstirea fiind motorul vieții localității, întâlnim mai multe toponime ce vin în strânsă legătură cu istoria și activitatea ei. Mahalaua din vecinătatea mănăstirii este numită „Scuteală”[73], în aceeași regiune se află și hudița „În Crac”. „La Odaie” a fost moșia mănăstirească, aici se aflau, în trecut, depozitele de cereale ale acesteia. Bătrânii mai țin minte moșiile și curțile familiilor de boieri Apostolopulo și Panaghean, care au contribuit foarte mult la dezvoltarea localității și a mănăstirii. Ca și în toată zona studiată, aici circulă legende legate de aurul turcesc. Se spune că „pe dealul acela unde-i izvorul, pe timpul

turcilor, aceștia ar fi îngropat căruțe cu aur și averea lor, și au dat semnătură ca nimic să nu se semene pe acest teritoriu. Se numește Pământul turcilor[74].

Din componența comunei Saharna face parte și satul Buciușca. Reperele cardinale ale satului sunt „în sus” și „în jos”. Dintr-un capăt în altul localitatea e străbătută de drumul central, care desparte Nistrul de sat. Până la inundații pe malul râului se ridicau numeroase case, dar care ulterior au fost strămutate în Saharna Nouă. Partea „din sus” cuprinde biserica satului, mahalaua numită „Câmpina”[75], un regionalism ce ar însemna câmp mic, podiș. Pe acest loc sunt case construite de tineri după revărsarea Nistrului, până la drumul spre Saharna se află gospodării și cimitirul nou, aflat la marginea satului. Partea „din jos” mai este numită „Sterleuca”[76] și cuprinde cimitirul vechi, unde se află mormântul Cuviosului Macarie și sfârșitul satului. Bătrânii mai țin minte pe boierul de origine evreiască Iosca, care avea o moșie bogată. Despre ea ne amintesc denumirile „La cămară”, ce desemnează locul unde, pe vremuri, au fost încăperile de păstrare a produselor alimentare și „la odaie”, atribuită fostei moșii boierești[77], termenul vine din limba turcă și în trecut desemna o așezare gospodărească izolată de sat.

Zonei din jurul bisericii satului i se mai spune „Ursa”[78], de aici pornește și cărarea Ursa care duce spre mănăstire. Pentru a ajunge la Saharna se merge „pe de-a dreptul pe stâncă”[79], iar la Horodiște merg pe drumul „Chetrosul”[80]. Termenul ne vorbește de caracteristicile acestei căi de circulație, ea fiind una pietroasă și greu accesibilă. „Movila turcului”, situată nu departe de Râpa Țâpovei, a generat un șir de legende și superstiții. Astfel, se spune că atunci când s-au retras turcii în grabă mare, nu au reușit să ia tot aurul cu ei și l-au ascuns în acest loc. Când au îngropat aurul au pus și doi soldați de fier ca să păzească comoara. Doar cei care au ascuns aurul sau urmașii lor pot să-l scoată[81]. Acest loc e considerat blestemat și e mereu ocolit din cauza unei întâmplări cu un cioban din localitate, care a adormit pe acest loc și s-a trezit surd. Este pământ neprelucrat.

Din cauza reliefului fragmentat predominant, suprafața satului și a moșiei este brăzdată de râpe numite „Hozona”, „Vălcica”, „Holboca”. Despre tipul reliefului ne vorbește și denumirea „Prăbușțulița”, un diminutiv de la „prăbușit”, ce marchează un sector din moșia satului cu teren accidentat, care s-a surpat de câteva ori.

În concluzie putem afirma că memoria colectivității a păstrat un număr mare de toponime și legende legate de acestea. În cadrul cercetării de față, am evidențiat 180 de toponime de circulație locală, regională și republicană. A fost pus accentul pe înregistrarea numelor de circulație locală, care se înscriu în toponimia minoră, ele prezentând cel mai mare risc de dispariție, deoarece nu sunt documentate de administrația publică locală și se păstrează doar în memoria băștinașilor, care nu este veșnică.

Analizând originea acestor toponime, încă o dată se confirmă zicala „omul sfințește locul”. Numele de familii purtate de izvoare, fântâni, dealuri, mahalale atestă existența unor neamuri de gospodari pe aceste locuri, care nu au trăit în zadar și care au îndeplinit acele scopuri existențiale românului: să sădească un pom, să construiască

o casă, să crească un copil şi să sape o fântână. Constatăm, în final, că patrimoniul toponimic este un fond viu al culturii imateriale, în continuă schimbare, apariția şi dispariția numelor topice ținând de evenimente şi activități ale sătenilor. De aceea, considerăm importantă înregistrarea şi inventarierea toponimelor şi a legendelor legate de acestea, pentru a împiedica dispariția lor irecuperabilă.

Note şi referințe bibliografice

[1] IORDAN Iorgu. – **Toponimia românească**. București, 1963. – P. 2.
[2] Informații orale înregistrate pe teren. Cul. M. Zubco-Lungu, 2010.
[3] EREMIA Anatol. – **Tainele numelor geografice**. Chișinău, 1986; EREMIA A. – **Nume de localități**. Chișinău, 1970.
[4] DRON Ion. – **Studii şi cercetări**. Chișinău, 2001.
[5] ARBORE Zamfir. – **Dicționar geografic al Basarabiei**. Chișinău, 2001.
[6] VAN GENNEP Arnold. – **Formarea legendelor**. Iași, 1997.
[7] CREȚAN Romulus. – **Toponimie geografică**. Timișoara, 2000.
[8] Satul Țâpova, raionul Rezina. Inf. Valeriu Sușinschi, n. 1956. Cul. M. Zubco-Lungu, 2010.
[9] Satul Țâpova, raionul Rezina. Inf. Decuș, n. 1930. Cul. M. Zubco-Lungu, 2010.
[10] Satul Țâpova, raionul Rezina. Inf. Decuș, n. 1930. Cul. M. Zubco-Lungu, 2010.
[11] ARBORE Zamfir. – *Op. cit*., p. 214.
[12] Satul Țâpova, raionul Rezina. Inf. Sandu Valentina, 1939. Cul. M. Zubco-Lungu, 2010.
[13] CIOCANU Sergius. – *Mănăstirea Horodişte de lângă satul Țâpova. Considerațiuni privind devenirea ei istorică* // **Buletin Ştiințific**. **Revistă de Etnografie, Ştiințele Naturii şi Muzeologie**. Vol. 3(16). Chișinău. 2005. – P. 26-27.
[14] Satul Țâpova, raionul Rezina. Inf. Strugulea Mihail, n. 1920. Cul. M. Zubco-Lungu, 2010.
[15] CIOCANU Sergius. – *Mănăstirea Horodişte de lângă satul Țâpova. Considerațiuni privind devenirea ei istorică* // **Buletin Ştiințific**. **Revistă de Etnografie, Ştiințele Naturii şi Muzeologie**. Vol. 3(16). Chișinău. 2005. P.24-25.
[16] ANRM, Fond 1135, inv. 2, dosar 66. Dosarul parohiei Mănăstirea „Ştefan cel Mare", comuna Horodişte, județul Orhei. Monografia 7.
[17] Satul Țâpova, raionul Rezina. Inf. Solonenco Anton, n. 1928. Cul. M. Zubco-Lungu, 2010.
[18] Satul Țâpova, raionul Rezina. Inf. Decuș, n. 1930. Cul. M. Zubco-Lungu, 2010.
[19] Satul Țâpova, raionul Rezina. Inf. Strugulea Mihail, n. 1920. Cul. M. Zubco-Lungu, 2010.
[20] Satul Țâpova, raionul Rezina. Inf. Sandu Ion, n. 1935. Cul. M. Ciocanu, 2010.
[21] Satul Țâpova, raionul Rezina. Inf. Matei Valentina, n. 1952. Cul. M. Ciocanu, 2010.
[22] Satul Țâpova, raionul Rezina. Inf. Matei Valentina, n. 1952. Cul. M. Ciocanu, 2010.
[23] Satul Lalova, raionul Rezina. Inf. Popa Isidor, n. 1940. Cul. M. Zubco-Lungu, 2010.
[24] GRIȚCU Ion, IFTODI Ludmila. – **Mănăstirea Țâpova**. Chișinău, 2005. – P. 10.
[25] Satul Lalova, raionul Rezina. Inf. Lungu Zinaida, n. 1969. Cul. M. Zubco-Lungu, 2010.
[26] Satul Lalova, raionul Rezina. Inf. Caraman Larisa, n. 1933, Cul. M. Ciocanu, 2010.
[27] NICU Vladimir. – **Localitățile Moldovei**. Vol. I, A-L. Chișinău, 1991. – P. 477.
[28] Satul Lalova, raionul Rezina. Inf. Grițco Elizaveta, n. 1921. Cul. M. Zubco-Lungu, 2010.
[29] Satul Lalova, raionul Rezina. Inf. Lungu Zinaida, n. 1969. Cul. M. Zubco-Lungu, 2010.
[30] Satul Lalova, raionul Rezina. Inf. Lungu Zinaida, n. 1969. Cul. M. Zubco-Lungu, 2010.
[31] Satul Lalova, raionul Rezina. Inf. Grițco Elizaveta, n. 1921. Cul. M. Zubco-Lungu, 2010.
[32] Satul Lalova, raionul Rezina. Inf. Popa Isidor, n. 1940. Cul. M. Zubco-Lungu, 2010.
[33] Satul Lalova, raionul Rezina. Inf. Popa Isidor, n. 1940. Cul. M. Zubco-Lungu, 2010.
[34] Satul Lalova, raionul Rezina. Inf. Cotună Varvara, n. 1922. Cul. M. Zubco-Lungu, 2010.
[35] Satul Lalova, raionul Rezina. Inf. Lungu Zinaida, n. 1969. Cul. M. Zubco-Lungu, 2010.
[36] Din materialele de teren. Cul. M. Zubco-Lungu, 2010.
[37] Satul Lalova, raionul Rezina. Inf. Iftodi Ludmila, n. 1970. Cul. M. Zubco-Lungu, 2010.
[38] Satul Horodişte, raionul Rezina. Inf. Costin Tamara, n. 1954. Cul. M. Zubco-Lungu, 2010.

[39] GONȚA Alexandru. – **Satul în Moldova Medievală**. **Instituțiile**. Iași, 2011. – P. 42.
[40] ARBORE Zamfir. –– *Op. cit*., p. 117.
[41] Satul Horodişte, raionul Rezina. Inf. Costin Tamara, n. 1954. Cul. M. Zubco-Lungu, 2010.
[42] Satul Horodişte, raionul Rezina. Inf. Buligari Oxinte, n. 1923. Cul. M. Zubco- Lungu, 2010.
[43] Satul Horodişte, raionul Rezina. Inf. Nagurnea Nicolai, n. 1936. Cul. M. Zubco-Lungu, 2010.
[44] ARBORE Zamfir. – *Op. cit*., p. 130.
[45] Satul Horodişte, raionul Rezina. Inf. Andrei Malenchi, n. 1939. Cul. M. Zubco-Lungu, 2010.
[46] Satul Horodişte, raionul Rezina. Inf. Sandu Tamara, n. 1939. Cul. M. Zubco-Lungu, 2010.
[47] Satul Horodişte, raionul Rezina. Inf. Secară Liuba, n. 1917. Cul. M. Zubco-Lungu, 2010.
[48] Satul Horodişte, raionul Rezina. Inf. Sandu Tamara, n. 1939. Cul. M. Zubco-Lungu, 2010.
[49] Satul Horodişte, raionul Rezina. Inf. Buligari Oxinte, n. 1923. Cul. M. Zubco-Lungu, 2010.
[50] Satul Horodişte, raionul Rezina. Inf. Secară Liuba, n. 1917. Cul. M. Zubco-Lungu, 2010.
[51] Satul Horodişte, raionul Rezina. Inf. Buciuşcanu Iustina, n. 1943. Cul. M. Ciocanu, 2010.
[52] Satul Horodişte, raionul Rezina. Inf. Andrei Malenchi, n. 1939. Cul. M. Zubco-Lungu, 2010.
[53] Satul Horodişte, raionul Rezina. Inf. Gâlcă Svetlana, n. 1963. Cul. M. Zubco-Lungu, 2010.
[54] NICU Vladimir. – *Op. cit*. Vol. II. M-Z. – P. 262.
[55] Satul Țâpova, raionul Rezina. Inf. Decuș, n. 1930. originară din Slobozia-Horodişte. Cul. M. Zubco-Lungu, 2010.
[56] EREMIA Anatol. – **Tainele numelor**... – P. 79-80.
[57] Satul Horodişte, raionul Rezina. Inf. Costin Tamara, n. 1954. Cul. M. Zubco-Lungu, 2010.
[58] Satul Slobozia Horodişte, raionul Rezina. Inf. Secară Valentina, n. 1963. Cul. M. Zubco-Lungu, 2010.
[59] Satul Lalova,originar Slobozia-Horodişte, raionul Rezina. Inf. Popa Isidor, n. 1940. Cul. M. Zubco-Lungu, 2010.
[60] Satul Echimăuți, raionul Rezina. Inf. Gârlea Eudochia, n. 1938. Cul. E. Drăguțan, 2010.
[61] EREMIA Anatol. – **Nume de localități**... – P. 146-147.
[62] Satul Echimăuți, raionul Rezina. Inf. Negură Ion, n. 1935. Cul. E. Drăguțan, 2010.
[63] Satul Echimăuți, raionul Rezina. Inf. Batâr Nina, n. 1936. Cul. E. Drăguțan, 2010.
[64] Satul Echimăuți, raionul Rezina. Inf. Negură Ion, n. 1935. Cul. E. Drăguțan, 2010.
[65] Satul Saharna Nouă, raionul Rezina. Inf. Lazăr Olga, n. 1935. Cul. M. Zubco-Lungu, 2010.
[66] Satul Saharna Nouă, raionul Rezina. Inf. Turtă Liuba, n. 1961, Cul. M. Zubco-Lungu, 2010.
[67] EREMIA Anatol.– **Tainele numelor**... – P. 77-78.
[68] CREȚAN Romulus. – *Op. cit*., p. 71.
[69] Satul Saharna Veche, raionul Rezina. Inf. Untu Elena, n. 1940. Cul. M. Ciocanu, 2010.
[70] Satul Saharna Nouă, raionul Rezina. Inf. Lazăr Olga, n. 1935. Cul. M. Zubco-Lungu, 2010.
[71] Satul Saharna Nouă, raionul Rezina. Inf. Stăvilă Tamara, n. 1933. Cul. M. Zubco-Lungu, 2010.
[72] Satul Saharna Veche, raionul Rezina. Inf. Cernean Ecaterina, n. 1915. Cul. M. Zubco-Lungu, 2010.
[73] Satul Saharna Nouă, raionul Rezina. Inf. Stavinschi Ana, n. 1932. Cul. M. Zubco-Lungu, 2010.
[74] Satul Saharna Veche, raionul Rezina. Inf. Untu Elena, n. 1940. Cul. M. Ciocanu, 2010.
[75] Satul Buciușca, comuna Saharna Nouă, raionul Rezina. Inf. Rudaca Iulia, n. 1942. Cul. M. Zubco-Lungu, 2010.
[76] Satul Buciușca, comuna Saharna Nouă, raionul Rezina. Inf. Cimbir Iosif, n. 1925. Cul. M. Zubco-Lungu, 2010.
[77] Satul Buciușca, comuna Saharna Nouă, raionul Rezina. Inf. Țimocan Cristina, n. 1933. Cul. M. Zubco-Lungu, 2010.
[78] Satul Buciușca, comuna Saharna Nouă, raionul Rezina. Inf. Turtă Liuba, n. 1961. Cul. M. Ciocanu, 2010.
[79] Satul Buciușca, comuna Saharna Nouă, raionul Rezina. Inf. Turtă Liuba, n. 1961. Cul. M. Ciocanu, 2010.
[80] Satul Buciușca, comuna Saharna Nouă, raionul Rezina. Inf. Ciobanu Vasilica, n. 1938. Cul. M. Ciocanu, 2010.
[81] Satul Buciușca, comuna Saharna Nouă, raionul Rezina. Inf. Țimocan Cristina, n. 1933. Cul. M. Zubco-Lungu, 2010.

THE TOPONIMIC FUND FROM THE REGION ȚÎPOVA-SAHARNA IN COLLECTIVE MEMORY

Abstract

The article is the result of inventoring the toponimic fund of Țâpova-Saharna region. It is discussed the issue of toponims as a source of collective memory. The local historic topical names are introduced in circulation, legends, stories related to these memorable names. In the text it is emhasized the vision of the collectivity on domain, in order to underline the evolution of toponimic names specific for this region.

Cercetător științific stagiar,
Secția Etnografie, MNEIN

TRADIȚII ȘI OBICEIURI CALENDARISTICE DIN COMUNA MILEȘTII MICI

Protoiereu Manole BRIHUNEȚ

Rezumat

Lucrarea prezintă obiceiurile calendaristice specifice comunei Mileștii Mici, de la formele cele mai vechi, păstrate de memoria colectivă, până la cele mai evoluate, practicate în zilele noastre. Situarea localității în apropierea orașului Chișinău a avut ca urmare afectarea vechiului sistem de valori. Obiceiurile calendaristice în prezent sunt respectate sumar, iar, ca urmare, trăirea lor spirituală de către consăteni a pierdut din intensitatea de altă dată.

Şi la începutul mileniului trei tentația descrierii etnografice a satului de către cercetători rămâne a fi destul de puternică. Sentimentul pierderii irecuperabile a unor forme tradiționale, reprezentative pentru modul de viață al colectivităților rurale, mutațiile ce intervin în obiceiuri şi ceremonii sub presingul globalizării, fac din acest domeniu o prioritate a cercetării. Etnografia satelor este justificată de necesitatea de a stimula memoria colectivă şi, prin lucrări publicate, a o face să-şi exercite funcțiile într-o perioadă a marilor confruntări culturale, intermediate de mijloacele de informare.

În ultimele două decenii am cunoscut îndeaproape viața satului Mileștii Mici din raionul Ialoveni, o comună de răzeşi, cu o identitate culturală bine exprimată, manifestată în toate aspectele vieții. Ne-am propus s-o prezentăm în acest studiu, pentru a suplini lipsa lucrărilor în domeniu. Până în prezent doar câteva lucrări, colaterale ca tematică, au vizat aspecte sporadice din realitățile culturale ale Mileștilor Mici, încât, pentru a reconstitui întregul tablou al vieții tradiționale a localității, ne-am simțit motivați să formulăm acest proiect de cercetare.

Obiceiurile, practicile sociale, datinile şi credințele legate de sărbători concentrează la maxim felul de-a fi al comunităților, relevă sistemul de valori promovat de acestea şi prezintă un câmp important de cercetare. În perioade de mare încercare a continuității tradiției, precum este cea traversată de noi acum, această sferă continuă să concentreze tot ce are mai valoros şi mai specific fiece comunitate. O primă constatare care se impune este că mileștenii, dintotdeauna, au ținut la tradițiile neamului, fiecare familie asumându-şi responsabilitatea de-a le păstra, atât prin practicarea lor pe viu, cât şi prin memorarea şi rememorarea lor pe cale orală. În baza memoriei consătenilor, am reactualizat şi ecourile vieții de altă dată, adresându-le acelora care sunt atașați de valorile tradiționale. Totodată, pentru a asigura aspectul comparativ al studiului, vom face referință la lucrările premergătorilor în domeniu, astfel încât să surprindem spiritul vremii[1]. Informațiile care au stat la baza elaborării articolului au fost selectate prin observații continue de teren şi prin cunoașterea directă a lumii evocate, din interiorul comunității satului, în care activez în calitate de paroh al bisericii din localitate mai bine de 20 de ani. Generalizând interviurile cu locuitorii satului Mileștii Mici[2], ne-am oprit la descrierea obiceiurilor calendaristice.

Sărbătorile de iarnă începeau cu Sf. Andrei (13 decembrie) *cap de iarnă*. În

sistemul de reprezentări populare Sfântul Andrei mai era numit și *stăpânul lupilor*, *stăpânul strigoilor* – pentru a arăta cele două planuri, natural și cultural, care sunt reactualizate în cadrul sărbătorii. În ajunul sărbătorii, pe vremuri, gospodinele îngrijeau casa, muruiau plita și soba, văruiau în camerele de locuit, pregătindu-le de iarnă. Spre seară, tinerii se întruneau la o casă, conform unei înțelegeri prealabile, pentru a *păzi usturoiul*. Petreceau împreună toată noaptea, făcând practici premaritale de încercare a ursitei. Fetele modelau turte din aluatul făcut cu apă, adusă cu gura de la fântână, cu care hrăneau apoi câinele, ca să vadă care dintre ele se va mărita prima. Ieșeau din casă cu ochii acoperiți și legau unul dintre parii gardului, pentru a afla cum va arăta viitorul soț. Aruncau ciubotele peste casă, sunau lingurile la colțul casei, ascultau vorbele din casele vecinilor, ca să obțină informații despre soarta lor de mai departe. Practicile sunt cele general răspândite și au fost în uz până prin anii ’60 ai sec. al XX-lea.

De *Sf. Mc. Ignat* , sărbătorit la 3 ianuarie, sătenii tăiau porcul pentru Crăciun. După configurarea splinei, încercau să anticipeze cât de geroasă va fi iarna. Dacă mijlocul organului era mai gros, se credea că mijlocul iernii va fi mai geros, ori începutul, ori sfârșitul ei[3]. În această zi fiecare om trebuia să vadă sânge, ca să fie protejat tot anul. Până și la florile de cameră turnau câteva picături, „ca să crească bine”. Copiii urcau pe porcul deja înjunghiat, pârlit, curățat și bine învelit cu haine vechi, pentru ca șoricul să fie moale și gustos. Această secvență din ritualul tăierii porcului constituia partea cea mai importantă pentru copii. Înscriși în scenariul ritualului, copiii preluau tradiția și o respectau mai târziu. Sărbătoarea este practicată și în prezent, chiar dacă a pierdut puțin din rigorile de altă dată: „La *Ignat* se taie porcul. Vin neamurile la ajutor. Taie porcul unul dintre bărbați, mai tare de inimă. Altuia i-i jele și nu-l poate tăia bine, iar porcul se chinuie. Dintr-un cuțit trebuie să moară. După ce-l pârlesc, îl spală, îl curăță, apoi îi fac semnul crucii, îi taie capul, îl lasă să-i curgă sângele într-un vas căci femeile îl folosesc pentru bucate. Bărbații ajută la tăiat, la pârlit porcul, aleg carnea, slănina, grăsimea și sângele. Femeile ajută la bucătărie. Toată lumea cinstește câte un pahar de vin de sănătatea gazdei. Fierb vin, fac *izvar*, închină un pahar de vin, cu urarea: *Să trăiască porcii și să moară numai de cuțit!*[4] Apoi împart bucăți de carne pentru fiecare lucrător, ca să ducă acasă, la familie. Mai împart pe la vecini și pe la neamuri câte o bucată, să se bucure și ei, mai ales, dacă n-au tăiat porcul. Mai pun oleacă prin *cârnați*, altele pun, dacă le place, prin *saltison*. Iese mai colorat, mai frumos. Chiar dacă taie porcul mai devreme, totuna nu mănâncă din carnea lui. Îl pregătesc pentru *Crăciun*”[5]. Femeile din sat prepară cu multă pricepere carnea porcului, încât le ajung bucate pentru toate sărbătorile de iarnă și le mai rămâne.

Satul ține sărbătorile pe stil vechi, iar în anii 1942-1944, la biserică s-au sărbătorit pe nou[6]. Iată ce își amintesc despre acele zile sătenii: „Veneam la biserică, cântam, făceam Crăciunul, iar părinții acasă țineau post. Acasă nu mai făceam nimic. Apoi mama o spus: ori ne dăm toți pe stil nou, ori ne dăm toți pe cel vechi. Merg și eu la biserică, a spus ea. Astfel am început tot satul să sărbătorim pe nou. După biserică trebuie să ne dăm! Am sărbătorit astfel până prin anii ’60 ai secolului trecut, când au început să interzică sărbătorirea Crăciunului și oamenii au început a-l face pe ascuns”[7]. *Ajunul* sătenii îl întâlneau conform tradițiilor creștine, respectând anumite

comportamente. De *Ajun* pregătesc o masă cu bucate de sec: grâu fiert, cartofi, fasole făcăluite, chiseliță. Pentru preotul satului e o ocazie de a vizita enoriașii pe la casele lor, a cunoaște aspecte din viața lor privată. Preotul însoțit de dascăl și câțiva cântăreți intră în casă, o binecuvântează, cântă *Nașterea* și, dacă are timp, se așează la masă, iar dacă nu are, merge mai departe.

În sat s-a păstrat, până pe la sfârșitul sec. al XX-lea, tradiția de a coace colăcei de Crăciun. Bătrânele își amintesc: „În Ajunul *Crăciunului* coceam doi colăcei numiți *Crăciunelul. Aveau* forma ca un opt neîmplinit jos, parcă mergea cu picioruşele. Îi puneam de-o parte și de alta a icoanei. Când venea preotul cu *Ajunul Crăciunului*, îi stropea cu agheasmă, iar pe urmă, de *Botează,* îi dam amestecați cu oleacă de tărâțe la animale. Aveam mulți cai, mulți boi, dar și vaci, și multe oi”[8]. Mai exista și o datină frumoasă, ca „cei care erau certați să se împace, fiindcă la sărbătorile mari toți trebuie să fie cu inima împăcată”[9].

Cu ani în urmă copiii umblau cu colinda, în prima și în a doua zi de *Crăciun*, mai spre seară. Cei mai mititei începeau colindatul, iar cei mai măricei îl continuau. Nu intrau în casă, întrebau de afară: „Să vă colindăm?” Gazdele le răspundeau: „Colindați!” Cântau colinde scurte, primind bani și dulciuri în schimb. „Sculați, sculați boieri mari, / Că vă vin colindători / Noaptea pe la cântători.. „Ori alta: „Sus, boieri, / Nu mai dormiți, / / Vremea e să vă treziți (bis) / Hai, Liru-i Lir! / Casa să v-o măturați, / Hai, Liru-i Lir! / Și masa s-o încărcați, / Hai, Liru-i Lir! / Noi umblăm / Și colindăm / Și pe Domnul căutăm (bis) / Nu vă vin cu niciun rău / Vi-l aduc pe Dumnezeu / Dumnezeu cel mititel / Mititel și înfășățel. / Din sara Ajunului, / Hai, Liru-i Lir! / Pân-într-a Crăciunului / Hai, Liru-i Lir! / Că s-a născut Domn prea bun, / În sălașul lui Crăciun (bis) / Că s-a născut domn frumos, / Hai, Liru-i Lir! / Numele lui e Hristos / Hai, Liru-i Lir!”. Mulți săteni au învățat colinde frumoase de la școală. Alții cântau colinde auzite de la părinți și bătrâni, cum ar fi și cântecul de stea: „Steaua sus răsare / Ca o taină mare / Steaua strălucește / Și lumii vestește (bis). / Că astăzi curata și Prealuminata, / Fecioara Maria naște pe Mesia (bis)”. La Crăciun: „Făceau o stea frumoasă în mijloc cu Maica Domnului sau cu Iisus Hristos, o purtau zângănind din clopoțeii legați pe la colțuri”. Printre cele mai frecvente colinde la Mileștii Mici sunt următoarele: „Astăzi S-a născut Hristos, / Mesia cel Luminos, / Lăudați și cântați / Și vă bucurați!..” sau „În Orașul Betleem / Poftim, boieri, să-L privim / Că astăzi s-a născut / Dumnezeu fără-nceput...”[10]

În acest context se înscriu și colindele cântate pentru cei morți. Astfel, o femeie povestește despre colinda „Trei crai de la Răsărit” că o cântau trei băieți pentru bărbatul mort pe front. „Trei crai de la Răsărit (bis), / Noi cu steaua ne-am pornit (bis) / Și-am început a căuta, / Prin orașe a întreba (bis) / Unde s-a născut zicând (bis) / Un crai mare de curând (bis). / Veniți, frați, veniți surori / Și mă împodobiți cu flori. / Vino tu și a mea soție (bis), / Care-ai fost la cununie. / Veniți și voi copilași, / Dragii tatei, fecioraşi. / Mă petreceți până la groapă (bis) / Mă stropiți cu-n strop de apă, / Mă stropiți cu-un strop de vin / Că-napoi eu nu mai vin. / Busuioc verde pe masă (bis) / Rămâi gazdă sănătoasă”[11].

Cei mari nu umblau cu colinda. Totdeauna așa a fost. Și pe vremea regimului

sovietic tot așa umblau, dar fără să-i vadă învățătorii. Sistemul obiceiurilor a fost afectat ca urmare a apropierii localității de orașul Chișinău.

Perioada sărbătorilor de Crăciun este considerată ca având un mare impact în viața oamenilor. Despre cei născuți la Crăciun, se spune că vor fi fericiți, iar „dacă o fată mare strică oglinda în zilele de Crăciun, nu se căsătorește niciodată”[12].

În ajunul *Anului Nou* sau a *Sf. Vasile* (13 ianuarie) se umbla cu *Plugul* și *Pluguşorul,* începând cu dimineața Ajunului, continuând toată ziua, până noaptea târziu. Copiii umblă cu hăitul pe la rude și prieteni. Astfel, unul dintre martorii acestor sărbători de iarnă își aduce aminte că „În Ajun de *Sfântul Vasile* și în ziua *Sf. Vasile* umblau copiii cu *Hăitura*. Strigau lângă casă: „Să hăim?”. Le răspundeam: „Hăiți”! Urătura celor mici era scurtă: „Am pornit la arat / Cu doi boi mititei / La coadă codălbei. / Păziți sămânța, / Că mănâncă boii mertița, / Scoate, babă, colacul, / Că fărâmă boii pragul! / Scoate, moșule, covrigul, / Că m-apucă frigul!”. După ce hăiau, le dam colaci, dulciuri”. Copiii mititei „aveau un fel de plug, un băț, la vârf cu un cârlig, legau la el busuioc cu lână roșie. Când le dam covrigei, îi înșirau pe acest băț. Era pluguşorul lor”[13].

Flăcăii umblau toată noaptea cu *hăitura,* prin tot satul, dar mai ales pe la casele cu fete mari. Cetele de urători, după ce urau, erau invitate în casă, pentru a fi dăruite cu colaci și bani. Dacă în casa gospodarului era o fată mare, aceasta servea pe flăcăul îndrăgit cu un colac special împodobit cu busuioc și lână roșie. Se crede că, dacă în Ajunul Anului Nou vine întâi un bărbat în casa unui gospodar, atunci vaca va avea viței și cloșca mai mulți cocoși, iar dacă vine o femeie, atunci vaca va avea vițele și cloșca mai multe găini[14]. După ce se termina masa de sărbătoare, gospodina se ducea cu resturile de grâu fiert, nemâncat, îl da păsărilor din curte, ca să se înmulțească și să nu moară, dar fără să le strige la mâncare, ca în alte zile.

Acum, când copiii umblă foarte rar cu uratul, câte o bătrână își aduce aminte cum veneau băiețandrii pe vremuri cu *Pluguşorul* și urau: „S-a sculat mai în an, / Bădica Troian, / Ş-a încălecat pe-n cal învățat, graur / Cu șeaua de aur / Cu frâul de mătase, / Cât vița de groasă. / În scări s-a urcat, / Peste câmpuri s-a uitat, / Ca să aleagă / Un loc bun de arat și semănat. / Și curând s-a apucat, / Brazdă neagră a arat / Grâul roșu a semănat, / Grâu mărunt și grâu de vară / Să de-a Domnul să răsară. / La lună, la săptămână / S-a dus câmp ca să vadă, / De i-a dat Dumnezeu roadă. / Și de-i grâul răsărit, / Și de-i spicul aurit. / Era în spic ca vrabia, / Și în pai ca trestia. / Hai flăcăi! Hăi, Hăi!”. Urătura era tare lungă: „(...) Cândva știam cu toții *Pluguşorul*. Cei mai măricei spuneau această hăitură.

Flăcăii mai umblau cu *Plugăria*, unul dintre ei avea un buhai, pe care, atunci când ajungeau la refrenul urăturii, î-l făceau să mugă prelung, altul avea un harapnic mare, cât toate zilele, pe care îl pocnea, de zângăneau ferestrele. Alții aveau și tălănci, clopote, pe care le făceau să sune, de se auzea până departe. După urare, stăpânii le dădeau colaci sau bani. O *Plugărie* răspândită se consideră cea înregistrată de la moș Grigore Groian, în anul 1989: „Buna seara, / În seara lui moș Vasile. / C-am ajuns cu bine.../ Grâu mărunt și grâu de vară, / Să dea Domnul să răsară, / Până-n seară să răsară, / Până-n vară să se coacă. / La ureche clopoței / Roată-brazdă, măi flăcăi, / Hăi, hăi!”[15]

Cât privește tradiția uratului, sătenii precizează că „flăcăii aveau o prăjină lungă. O țineau doi mai vânjoși și puneau pe ea colaci. Colacii erau mari, dar și foarte mari. Flăcăii mai principali (doi) intrau în casă, ceilalți stau afară, la fereastră, cu toată ceata. Cei din casă se salutau, se apropiau de icoane și cu fața la ele începeau a ura. Unul *cetăra*, altul îndemna și strigau toți odată și cei din casă, și cei de afară. Afară erau câte 15-20 flăcăi. Pocneau din bici, trăgeau de buhai, roteau scârțâitoarea. Prin anii 1920-1940 chiar arau cu boi adevărați, răsturnau brazda. Fetele mari dăruiau colaci mari, frumos împletiți. Așteptau să vină flăcăii cu uratul, le purtau cinstea, apoi și ei le luau la joc. Flăcăii se duceau cu urătura mai mult la fete mari. Dacă se întâmpla că vreuna dintre ele nu-i primea, a doua zi, la joc, o scoteau afară din joc cu marș”[16].

Trebuie să menționăm că, la *Sf. Vasile*, s-au păstrat din anii interbelici până în zilele noastre jocurile teatralizate „Capra” și „Ursul”. Personajele alaiului erau îmbrăcate în haine vechi, unele întoarse pe dos, țoluri ușoare, decorate cu hârtie colorată, oglinzi, mărgele de sticlă, cordele colorate. *Capra* era făcută din două bucăți de lemn suprapuse și alungite, la care se adăugau coarne din ramuri. Dintr-o țesătură mai mare făceau o mantie, de care coseau zdrențe multicolore. Un flăcău juca „Capra”, stând sub mantie și trăgând de sfoară, ca animalul să clănțănească. Reprezentația era sub formă de scenetă jucată de capră, moș, babă, negustor, țigancă și doctor. Cu *Ursul* umblau trei: ursarul, țiganul cu țiganca lui. Personajele sunt foarte pitorești, pentru că flăcăii se întrec în a le exagera anumite trăsături. Textul cântecului e cunoscut „Joacă, joacă, Moș Martine! / Țupa-i, țupa-i tot pe loc./ Că ți-oi da vre-o trei măsline/ Și un ac pentru cojoc!”[17].

Un alt mileștean își amintește că, de Sf. Vasile, „umblau pe la case, până se săturau de urat. Trebuiau să umble pe la toți gospodarii cu fete, fete bune, care joacă-n horă și-s de treabă. Se opreau la o casă, împărțeau tot ce au câștigat între flăcăi, cinsteau, mai stau la masă, se veseleau. Se duceau și se culcau, se hodineau până la amiază, când ieșeau la joc. Locul de joc era pe un teren larg, la magazin în vale. Da’ părinții povesteau că, la începutul secolului XX, făceau primăvara jocul într-o livadă mare. Se grămădeau și babe, și femei, *copchii* și băieți, și fete. Amu să te duci la casa de cultură, seara, la dansuri, vezi numai câțiva tineri și gata, nu-i satul întreg, cum era atunci. Făceau joc trei zile la *Crăciun*; la *Sf. Vasile* – două zile, la *Botează* tot două zile”[18].

După săptămâni de muncă destul de grea – acasă, la câmp sau la scos piatră pentru construcție din stâncă – sărbătorile împrospătau și armonizau viața satului. Primăvara, în cadrul sărbătorilor pascale, este celebrată Învierea lui Iisus Hristos. Sfintele Paște a fost și rămâne, alături de Crăciun, principala sărbătoare din timpul anului. Pregătirea psihologică din timpul Postului Mare, marcată de abstinență totală: iertări, rugăciune, renunțare la mâncarea de frupt, respectarea unei conduite creștine, – făceau ca această perioadă să capete o importanță deosebită în viața comunității tradiționale. Renovarea totală a spațiului cultural, reînverzirea naturii, corespundeau pe plan spiritual cu purificarea omului. După postirea îndelungată, oamenii se mărturiseau preotului și el îi împărtășea. În noaptea Învierii majoritatea credincioșilor veneau la biserică, ca să participe la serviciul divin. Aduceau coșuri cu bucate pentru sfințit: ouă roșii, o bucată de carne de cârlan, brânză sau caș, neapărat

pască cu brânză, un vas cu vin etc. După ce bucatele erau sfințite, familia mânca din ele în fiece dimineață, timp de trei zile, atât cât ținea Paștele. De la Paște și până la Înălțare oamenii se salutau: „Hristos a înviat!" și li se răspundea „Adevărat a înviat!". Tot în această perioadă femeile coceau pască, vopseau ouă, dau de pomană, mai des. La o săptămână după Paște sărbătoreau „Paștele Blajinilor" sau Paștele celor morți. Și acum se ține această sărbătoare. În săptămâna de după Paște familiile îngrijesc mormintele, cimitirul. Fac ordine la morminte, le împrospătează, vopsesc crucile, îngrăditurile, sădesc flori. Pregătesc bucate, multe ofrande, pentru a le dărui la cimitir. În dimineața Paștelui Blajinilor cimitirul se umple de lume, familiile se întregesc, neamurile se regăsesc. Conform tradiției în această zi la fiece mormânt trebuie să se dea de pomană de sufletul morților. Înainte copiii mici umblau pe la morminte și rosteau „Hristos a înviat!" Li se răspundea „Adevărat a înviat!" și li se dăruia câte ceva din ofrande. S-a schimbat obiceiul, dar este important că oamenii î-l respectă în forme modernizate.

Locuitorii comunei sunt vestiți ca buni dansatori. Până la al Doilea Război Mondial tinerii organizau joc la toate sărbătorile. „Mai făceau și duminicile, și la *Paște*, chiar din prima zi, a doua și a treia zi. La *Duminica Mare* jucau două zile, pentru că se sărbătorea *Duminica Mare* și *Troița*. Mai făceau joc la *Sânta Maria cea Mare* (28 august) și în restul zilelor de sărbătoare, când mai vroiau flăcăii. Prin anii '60 ai secolului al XX-lea aduceau muzicanți din satul Mereni, acum raionul Anenii-Noi. Erau foarte vestiți, cântau frumos. Când auzeau fetele, se grăbeau să vină la joc, nu mai așteptau să vină flăcăii, să le ceară de la părinți, ca înainte. Mai mult băieții plăteau muzicanții, dar dacă nu le ajungeau bani, mai cereau și de la fete"[19].

Erau importante și sărbătorile religioase puse în legătură cu obiceiurile ce țineau de anumite munci agricole, păstorești, practici medicinale etc. De începutul calendarului păstoresc, la *Sf. Gheorghe,* se făcea *prour* [un fel de plimbare cu vitele]. Vitele (vacile, oile) erau scoase din sat cu noaptea în cap, să pască rouă și să păstreze mană. Dimineața oamenii trebuiau să se spele cu rouă pe iarbă verde, ca să fie sănătoși, să aibă vedere bună și un an bun. „Aveam dinaintea casei bujori mari, înfloriți, și mama ne trimitea să ne spălăm cu rouă de pe bujori, ca să fim frumoși ca ei. La *Sf. Gheorghe*, la Duminica Mare și la *Ispas* se punea pe jos prin casă *chirău* verde. În casă era proaspăt uns cu muruială și iarba verde se așternea bine, mirosea frumos. Da' amu nu mai pune iarbă nimeni, că sunt așternuturi frumoase. Nu se mai știe de ce puneau. S-a uitat. Iar bătrânii, care știau rosturile, au murit și nimeni nu i-a întrebat despre rostul sărbătorii."[20]

Obiceiuri frumoase, unele, cu regret, în bună parte reduse la o schemă, uitate, altele modificate evident. „În ajunul sărbătorii de Paște femeile închistreau ouă (incrustau, n.n., M.B.). Strămoașele noastre pictau ouă cu ceară. Era greu *să închistrezi* ouă cu ceară. Apoi femeile n-au mai avut timp de ajuns să le facă frumoase. Au început a le boi [a vopsi] în roșu"[21]. Mai demult colorau ouăle cu coji de ceapă, apoi au început a le vopsi cu vopsele industriale.

Un loc particular în amintirile sătenilor îl ocupă diversele jocuri și modalități de petrecere a timpului, complementare dansurilor/horelor. Depănându-și istoria vieții, o bătrânică își amintește că „Prin anii 1936-1937 la *Paște* se făcea scrânciob în sat, eu

eram miticuță pe atunci. Dar țin minte, era foarte frumos! Era un scrânciob mare-mare (pe orizontală – n.n., M.B.), cam unde-i acum barul lui Cioară. Da scrânciobe cu hloabe aveau toți oamenii din sat. M-am dat și eu în scrânciob. Erau puse pe *podșipnice* (palier, rulment – n.n., M.B.). Te mișcai mai greu, până te izbea, apoi mergea singur. Doi flăcăi aveau grijă să te învârtă, alții stau de-o parte și luau seama, să nu se întâmple ceva rău"[22]. Menționăm, în acest context, că scrânciobul a prezentat un prilej ideal pentru împrietenirea tinerilor, intrând în strânsă legătură cu hora de la sărbători. În unele sate scosul fetelor mari la joc era urmat de datul în scrânciob, ceea ce însemna o treaptă nouă în pregătirile pentru mariaj. Totodată, scrânciobul concentra un simbolism religios, magic, cu semnificații distincte legate de primăvară și de întemeierea unei noi familii.

De Rusalii: „La *Sfredelul Rusaliilor*, care-i într-o zi de miercuri, a 24-a zi după Paște, sărbătoream. În această zi Rusaliile ies de pe unde stau tot anul și încep să-i supere pe oameni, dacă ei încalcă anumite reguli, lucrează în zilele oprite, umblă prin locurile Rusaliilor. Puteau să-i strâmbe pe oameni, să-i îmbolnăvească de boli grele. În această zi oamenii poartă pelin la brâu și beau vin roșu cu pelin, ca să nu-i apuce Rusaliile. Se sfredelesc buruienile de leac, nu mai sunt bune. Trebuie să le strângi, până la Sfredelul Rusaliilor. Așa spuneau bătrânii. Că-i drept sau nu, nu știu. Anul acesta în dimineața Sfredelului Rusaliilor am vorbit cu Marușca, vecina mea, să bem vin cu pelin. Dar eu m-am dus la deal, la săpat, am lucrat până seara târziu, când am venit acasă, ea de-amu se culcase. A doua zi se duce la lucru și moare. Avea tensiune mare. Așa îmi era jele, măcar nu ne-am întâlnit, să vorbim"[23].

Sătenii, atașați și dornici de a relata numeroase întâmplări din viață, devenite deja istorie, își aduc aminte ce făceau, de obicei, la *Duminica Mare*: „Așterneam prin casă *corovatică*, *cimburel* și mirosea frumos, puneam frunzari de tei și casa, gospodăria erau de nerecunoscut. Nouă ne plăcea *Duminica Mare*. Ne pregăteam cu câteva zile înainte, făceam curățenie, muruiam, văruiam. Cine avea tei în bătătură, punea crengi mari, care ajungeau, uneori, la streșina și la vârful casei. Le puneam în găleți și oale cu apă și stăteau verzi toată săptămâna. Mai mici (crengi de tei) puneam pe la porți, fântâni, grajduri. Peste o săptămână, de *Rusalii*, le strângeam. Mâca mea punea o pânză, o țesătură roșie la casă, ca să fugă *Rusaliile*. Ele când văd roșu, fug. Noi nu mai punem. Dar ne sculăm cu noaptea în cap, scoatem frunzarii de pe unde i-am pus, să nu rămână niciunul, îi ducem la fântână, îi udăm cu apă, sau îi dăm pe râpă, unde-i apă, ca să se ducă *Rusaliile* de unde au venit. Până la anul, când a fi vremea lor. Ca ele să se ducă cu bine, iar noi să rămânem sănătoși. Rusaliile-s un fel de femei rele. Frumoase și rele. Lumea se teme de ele, *te poceau* (te făceau urât, n.n., M.B.)"[24].

Se consideră că, în perioada de la Paște până la Înălțare, cerurile sunt deschise și oamenii încearcă să stabilească anumite relații recompensatoare cu morții, oferind diferite pomene de sufletul acestora. „O săptămână întreagă poți da de pomană, de la *Sâmbăta Morților,* din ajunul *Duminicii Mari*, zi mare de pomenire a morților, și până la *Rusalii*. Cine și ce poate, fiecare cum poate și când poate, în această săptămână pomenește morții. Uneori *Rusaliile* cad în post. Atunci facem mâncăruri numai de sec: coacem plăcinte cu verdețuri, colaci, pâine, fierbem găluște învelite în frunze

verzi, fasole, bob, linte; facem cartofi. Femeile noastre sunt gospodine bune, din ce au la îndemână, fac bucate alese. *Mâcile* noastre se duceau departe de sat și făceau *Rusaliile* pe iarbă verde. Noi am lucrat la sovhoz și n-aveam voie să lipsim lunea. Dar luam cu noi toate cele cerute de obicei și pe deal, la amiază făceam împreună o masă pe pământ, dam de pomană una la alta, beam câte un pahar de vin, ne aminteam cum era odată, ce ne povesteau mamele despre Rusalii. Sărbătoream ca să petrecem *Rusaliile*, să se ducă de la noi, iar noi să rămânem curați și luminați, ca Dumnezeu ce ne-o lăsat. Era interesant”[25].

Informații relevante au fost selectate din relatările consătenilor și la capitolul preferințe muzicale. „Băieții cămărași *tocneu* [comandau] muzicanții, se înțelegeau cu ei, îi hrăneau dimineață, la amiază și seara. La un flăcău, apoi la altul. Doi-trei flăcăi se apucau să organizeze jocul, să aibă grijă de muzicanți. Îi aduceau la joc, îi hrăneau, îi răsplăteau cu bani, după care îi duceau înapoi pe la casele lor. Muzicanții din Mereni cântau la *trube*, *trombon*, *vioară*, *tobă*, *dărăbănică* (tobă mică). Era o familie întreagă de muzicanți, tata și feciorii. Cântau tare frumos. Răsuna tot satul”[26].

Instituția jocului (horei) era foarte importantă în socializarea tinerilor, în confirmarea statutului social și în etalarea abilităților artistice. Dansul însemna mult pentru tinerii, căci le oferea spațiul și prilejul necesar pentru a se cunoaşte mai bine, a stabili relații. Sătenii mai în vârstă își amintesc cu nostalgie despre tinerețea lor, când un joc te făcea să uiți de multe suferințe: „Câte jocuri o văzut satul nostru! Satul nostru juca frumos, mult mai frumos decât megieșii noștri. Ne plăcea *Cadrelul*, era tare interesant. Cu 4, 7 perechi, dar și *Oira, Juravelul, Șaierul în opt.* Toate aceste jocuri erau cu figuri. Când jucam *Șchioapa*, un joc de prin părțile noastre, jucam perechi, eram mulți și nu trebuia să ne încurcăm unii pe ceilalți. Uneori, jucam într-o cămăruță mică, unde ne învățam, ca atunci când om ieși la joc, să jucăm frumos. Trebuia să jucăm așa, ca să nu ne atingem unul de altul. Pe rând șchiopătam. Când ne întorceam în loc, păstrăm distanța între noi. Așa de bine știam să jucăm. Cel mai interesant joc era *Cadrelul*. Îl jucau doi flăcăi și două fete. Îl ținem minte să nu se uite. Noi i-am învățat pe nepoți *Juravelul*, ca să-l știe. Era frumos. Dar nu-l joacă. Aveam și jocuri care se jucau cu toată lumea împreună. Fiecare fată și fiecare flăcău era văzut cât îi de frumos, cât îi de înalt, bine îmbrăcat. Era ca o arătare [demonstrație] de frumusețe. Ai noștri au fost și pe la olimpiade, festivaluri, concursuri. Am avut mai multe grupuri de dansatori, în diferiți ani. Ei au ținut jocurile vechi, frumoase. Pe urmă satul nostru a știut să învețe și de la alte sate dansuri frumoase. Altele le-am învățat de la învățători. Ai noștri au dansat și au luat premii. Când ieșeau pe scenă toată lumea-i recunoștea, înainte să-i prezinte. Ai noștri sunt toți înalți, bălăi [blonzi], cu ochii albaștri. Bărbații sunt înalți și slabi, drepți, da femeile sunt plinuțe și mai joase decât ei. Arătau bine când dansau și cei vârstnici, nu numai *tinerii*”[27].

La Mileștii Mici, ca și în majoritatea satelor din centrul Moldovei, o semnificație particulară aveau obiceiurile legate de chemarea ploii. În ziua când se hotărau să cheme ploaia, pentru că era secetă mare, ieșeau oamenii dis-de-dimineață *La Luncă*, unde-s cele mai multe fântâni, venea preotul. Aduceau icoane, făceau rugăciuni și îmblau pe brazdă în jurul satului, apoi se întorceau iar de unde au pornit. Mileștii Mici și Costeștii

sunt despărțiți și acum de *Brazda Cazacului*, care este ca un drum, reprezentând un segment din vechea brazdă a moșiei. Și, în ultimii ani, oamenii au mers cu rugăciuni în jurul satului, ca să ceară Domnului ploaie.

În satul tradițional moldovenesc sunt respectate, și acum, ritualurile privind consumul primelor recolte. Nicio femei care are copii morți nu va mânca poame din recolta nouă până când nu va avea dezlegare la consumul lor și nu va da de pomană altor copii sau vârstnici aceste poame. Pâinea nouă era însoțită de practicarea unor rituri. Se sărbătoarea primul snop, prima recoltă de grâu. Când se cocea grâul din primele spice făceau cununi și le aduceau la biserică, împreună cu primii snopi, ori le puneau la icoane. Se păstrau pe parcursul întregului an. Se crede că e bine să fie în casă grâu. Din făina nouă de grâu se cocea prima pâine și se da de pomană, se mai arunca și în fântână un *lichiu* [o turtă], ca mulțămire că grâul a avut apă. “Când eram mică m-am dus la fântână, într-o dimineață, s-aduc apă. Am scos o bucată de pâine încă caldă din fântână. Nu știam ce înseamnă. Pe urmă mama mi-a spus despre obicei. Pe semne, și alte femei îl țin minte și îl fac. La *Sf. Petru și Pavel,* chiar dacă nu era treierat grâul, oamenii aveau acasă câte un snop-doi, băteau spicele, măcinau grâul la moară, făceau pâine nouă. Până la *Sânchetru* n-aveam voie să mâncăm pâine nouă și de frupt. Așa era obiceiul, amu nu mai este așa”[28].

Familiile coceau pâine în cuptor în fiece sâmbătă. Coceau și plăcinte de tot felul, *lichii*, turte. În sat se coc tot felul de plăcinte: rotunde ca soarele, în suluri ca învârtita, cu umplutură de frupt și cu de sec. Plăcinte cu cartofi, cu curechi, cu brânză, cu cireșe amare, cu cozi de ceapă, în foarte multe feluri. Femeile se pricep bine la aluaturi. *Lichiile* le coc pe vatră. Din aluatul unei pâini poți face patru *lichii*. Le coc repede și le dau copiilor mici, sau maturilor care pleacă la lucru, inclusiv le dau de pomană.

Am prezentat câteva sărbători calendaristice, cele care au fost și mai sunt importante în viața comunității, situate în preajma capitalei, ai cărei locuitori fac naveta la muncă în oraș. Ele sunt dovada unei tradiții puternice. Fiecare dintre ele a pierdut din amploarea de altă dată, în special acest proces al degradărilor a fost intens în a doua jumătate a secolului al XX-lea. Este important să observăm că în ultimele decenii, deși are loc o revigorare a obiceiurilor, totuși practicarea lor este mai puțin consistentă ca trăire spirituală. Peste ani se va putea vorbi despre aceste decenii de la începutul sec. al XXI-lea ca despre o etapă a marilor schimbări în modul de viață al satelor de la noi.

Note și referințe bibliografice

[1] CONSTANTINESCU O.O., STOIAN I.I. – **Din datina Basarabiei**. Chișinău, 1936.

[2] Aducem cele mai sincere mulțumiri mileștenilor care ne-au povestit despre obiceiurile și tradițiile mai vechi și despre cele păstrate, actualmente, în localitate și care ne-au fost de un real folos în procesul de elaborare a prezentei lucrări: Balmuș Maria a lui Grigore (n. 1925), Castraveț Zenovia a lui Nicolae (n. 1930), Stici Ana a lui Dănilă Andronache (n. 1028), cântărețe la biserică, Castraveț Maria a lui Afanasie (n. 1922) și Trofim Natalia (n. 1924), studii 4 clase.

[3] Credința este răspândită. A se vedea și CONSTANTINESCU O.O., STOIAN I.I. – *Op. cit.,* p. 3.

[4] Informator: BALMUȘ Maria a lui Grigore, n. 1925, înregistrare 2004.

[5] *Ibidem*.

[6] O bună parte din memoriile locuitorilor au fost selectate de autor, împreună cu dr. Varvara Buzilă (MNEIN), pentru care îi aducem întreaga noastră recunoștință.

[7] Informator: BALMUȘ Maria a lui Grigore, n. 1925, înregistrare 2004.

[8] Informator: CASTRAVEȚ Zenovia a lui Nicolae, n. 1930; BALMUȘ Maria a lui Grigore, n. 1925, înregistrare 2004.

[9] ROMANCIUC-DUTCOVSCHI L. – **Folclor din părțile Ialovenilor**. *ARC*, Chișinău, 1995. – P. 175.

[10] *Ibidem*, p. 154, 157-158.

[11] Informator: STICI Ana a lui Dănilă Andronache (n. 1028), înregistrare 2007.

[12] ROMANCIUC-DUTCOVSCHI L. – *Op. cit.,* p. 174.

[13] Informator: CASTRAVEȚ Zenovia a lui Nicolae, n. 1930; BALMUȘ Maria a lui Grigore, n. 1925, înregistrare 2004.

[14] CONSTANTINESCU O.O., STOIAN I.I. – *Op. cit*., p. 29-30.

[15] ROMANCIUC-DUTCOVSCHI L. – *Op. cit.*, p. 177, 184.

[16] Informator: CASTRAVEȚ Zenovia a lui Nicolae, n. 1930, înregistrare 2004.

[17] *Ibidem*.

[18] Informator: CASTRAVEȚ Maria a lui Afanasie, n. 1922, înregistrare 2006.

[19] *Ibidem*.

[20] *Ibidem*.

[21] Informator: STICI Ana a lui Dănilă Andronache (n. 1028), înregistrare 2007.

[22] Informator: BALMUȘ Maria a lui Grigore, n. 1925, înregistrare 2004.

[23] Informator: CASTRAVEȚ Maria a lui Afanasie, n. 1922, înregistrare 2006.

[24] Informator: CASTRAVEȚ Zenovia a lui Nicolae, n. 1930, înregistrare 2004; BALMUȘ Maria a lui Grigore, n. 1925, înregistrare 2004.

[25] Informator: STICI Ana a lui Dănilă Andronache (n. 1028), înregistrare 2007; CASTRAVEȚ Maria a lui Afanasie, n. 1922, înregistrare 2006.

[26] Informator: STICI Ana a lui Dănilă Andronache (n. 1028), înregistrare 2007.

[27] Informator: CASTRAVEȚ Maria a lui Afanasie, n. 1922, înregistrare 2006.

[28] Informator: CASTRAVEȚ Zenovia a lui Nicolae, n. 1930, înregistrare 2004.

TRADITIONS AND CALENDAR CUSTOMS IN THE VILLAGE OF MILEȘTII MICI

Abstract

The work presents the calendar customs, specific for the village of Mileștii Mici, begining with the oldest forms, kept in the collective memory, to the most evoluated, practiced today. The situation of the locality near Chișinău affected the old system of values. Calendar customs are respected litlle, and their spiritual living by the villagers lost the od intensity.

Protoiereu, doctorand AȘM,
cercetător științific,
Secția Etnografie, MNEIN

OBICEIURI DIN CICLUL VIETII PRACTICATE ODINIOARĂ ÎN SATUL STĂNILEȘTI, JUDEȚUL VASLUI, ROMÂNIA

Ștefan PLUGARU

Rezumat

Autorul prezintă obiceiuri legate de naștere, botez, logodnă și nuntă din comuna Stănilești, Vaslui, practicate până în jurul anilor ’50, în satele care alcătuiesc comuna Stănilești. Studiul se bazează pe mențiunile de la începutul secolului al XIX-lea din monografia satului Stănilești, scrisă de învățătorul Nicolae Toader Mocanu, și mărturiile orale obținute de la câteva bătrâne din sat.

Modernizarea accelerată a satului românesc, survenită odată cu instalarea regimului comunist la conducerea României în anii ce au urmat încheierii celui de al II-lea Război Mondial, promovarea ideologiei „materialist-științifice” de către politrucii regimului pentru combaterea „misticismului” la sate, influența corupătoare a orașului Huși, aflat în imediata vecinătate, au făcut ca obiceiurile tradiționale autentice să sufere o influență negativă, ducând la pierderea unor tradiții și credințe de altădată. În cele ce urmează redăm obiceiuri legate de naștere, botez, logodnă și nuntă, menționate încă de la începutul secolului al XIX-lea, în lucrarea învățătorului Nicolae Toader Mocanu, *Monografia comunei rurale Stănilești pe Prut* (București, 1905) și în baza mărturiilor orale obținute de la câteva bătrâne din satul Stănilești care, între timp, au trecut la cele veșnice. Obiceiurile descrise au fost practicate până în jurul anilor ’50 în satele care alcătuiesc comuna Stănilești. Prezentăm aceste obiceiuri, în ordinea petrecerii lor cronologice.

1. Nașterea

Nașterea unui copil este unul din momentele existențiale ale vieții. Dacă astăzi femeile însărcinate din satele care alcătuiesc comuna noastră merg să nască la Spitalul municipal din orașul aflat în vecinătate, Huși, altădată, când asistența sanitară era puțin organizată, femeile nășteau în gospodărie, fiind ajutate de către o moașă care, era, de regulă, o rudă apropiată a tatălui copilului, sau o persoană pricepută în probleme de ginecologie. Ea era investită cu rezolvarea tuturor problemelor ivite la naștere, de la primele semne ale facerii până la botez: pregătea psihic și ajuta efectiv femeia să nască, moșea copilul, răspundea de igiena, sănătatea și viața mamei și a nou-născutului, efectua scalde rituale, garanta că mama va mai putea aduce pe lume alți copii, pregătea Masa Ursitoarelor etc.

Dar să urmărim ritualul de odinioară. Când unei femei îi sosea ceasul să nască, lepăda inelele din degete, cerceii din urechi, mărgelele de la gât și orice alte podoabe. Iar dacă nașterea era una dificilă, bărbații sau ceilalți membri ai familiei, trăgeau focuri de armă deasupra locuinței femeii însărcinate, pentru a-i înlesni „facerea”. Tot pentru a ușura nașterea, gravidei i se dădea voie să bea orice poftea. Un pahar de rachiu era indicat în această situație, deoarece amorțea durerile cumplite pe care aceasta le simțea.

De asemenea, femeile din comună aveau credința că nu vor putea naște până când nu vor bea apă din pumnul persoanei căreia i-a turnat în timpul sarcinii apă să

se spele pe mâini. De aceea, se fereau să apeleze la persoane despre care se credea că nu vor putea fi prezente în sat la momentul nașterii. Unele femei nu se limitau numai la a bea apă de fântână sau izvor, puneau pe ai casei să spele bine icoanele, precum și fața hornului, iar apa murdară rezultată era băută. În cazuri excepționale, când nașterea era extrem de dificilă, în apă era pusă și o cantitate mică de praf de pușcă.

Tot în scopul ușurării chinurilor facerii, se dădea suferindei un corn, o carafă sau un mosor, fiind apoi îndemnată să sufle cu putere în el, pentru „a-i veni opintelile". Dacă toate aceste încercări nu aveau niciun rezultat, i se citea „Visul Maicii Domnului" ori era chemat preotul spre a-i citi rugăciuni și spre a o „griji", dacă nu a făcut acest lucru mai înainte. În popor a rămas vorba: „Facerea e alăturea cu moartea".

După venirea pe lume, copilul era preluat de moașă, să vadă „cum a căzut înteiu pe pământ". Exista credința că, de se va întâmpla să cadă cu fața în jos, copilul va muri și, dimpotrivă, de va cădea cu fața în sus, va trăi și se va face mare și voinic. Nu i se „tăia buricul", până nu era măsurat de către moașă, „ca să fie de trei degete, cotit de la pântece până la locul unde se leagă cu ața, și trei degete de la nod până la punctul unde îl tăia".

Capătul tăiat al buricului nu se arunca, ci era păstrat de către mamă până când se făcea copilul mare; atunci î-l lua, i-l arăta și-l întreba o singură dată: „de ce-i buricul acesta?" (de vacă, porc, cal etc.). În funcție de răspuns, copilul avea de-a lungul vieții sale norocul animalului numit.

După tăierea buricului pruncul era scăldat într-o albie cu apă rece sau puțin încălzită, ca să fie rezistent la frig. Unele femei puneau în apă și câte o mână de sare, ca să nu facă copilul bube pe corp. Apoi copilul era cântărit, conform credinței că, de-i cântărit de mic, nu se pot lipi farmecele de el. Despre cel care se cântărea de 10 ori în viața lui, de obicei, în ziua de Sfântu Gheorghe – se considera că nu mai avea ce-i face nici … dracu.

Femeii lăuze i se dădea imediat după naștere rachiu amestecat cu untdelemn și cu piper, apoi se pregătea un bolovan din lut galben, pe care il așterneau pe partea inferioară a pântecului, „în prag", încingând-o apoi bine cu un brâu; îi legau capul și, în sfârșit, o puneau jos pe pământ, lângă sobă, pe o mână de paie, unde rămânea vreme de trei zile. La împlinirea sorocului venea moașa și scălda lăuza cu apă în care fusese fiert boz, după care era ridicată și așezată pe un pat cu așternut curat. În apa în care fusese scăldată mama era îmbăiat imediat noul născut, „că nu face rohii" (un fel de bube). Oala în care se fierbea apa era nouă, pentru ca glasul copilului să sune ca oala și să fie limbut.

După scăldatul lăuzei și al copilului se făcea o masă de petrecere și se dădeau daruri moașei pentru osteneală. Acestea constau într-o bucată de pânză, având lungimea cât înălțimea moașei, într-unul din colțurile acestei pânze i se lega, de obicei, un ban din argint; mai primea apoi făină, sare ș.a. Apoi moașa stropea de trei ori lăuza cu agheasmă făcută de preot, lăuza stropea și ea moașa, după care moașa stropea copilul și casa în care s-a născut acesta.

La trei zile după naștere moașa înhuma „casa copilului" (placenta) sub pragul casei, în tindă, lângă vatra focului, sub streașină, în grădină, de obicei, sub un pom

care înflorește și rodește, sau era dată pe o apă curgătoare. Se considera că adăposturile nelocuite puteau fi ocupate de spirite malefice, de strigoi sau moroi.

De la naștere și până la botez noul născut era vizitat de rudele și cunoscuții familiei, care îi aduceau grâu, orz, secară, popușoi (porumb) și alte produse agricole, precum și câte un gologan, de 5 ori 10 bani, pe care i-l puneau pe frunte. Musafirii stăteau foarte puțin și, între timp, erau cinstiți de moașă cu câte 2-3 pahare de rachiu. Vizitatorii, când intrau și ieseau din casă, utilizau formula: „Să vă trăiască, la mulți ani coconii și cucoanele".

În camera mamei și a copilului („rodin") nu se duceau decât femeile măritate. Dacă se ducea în „rodin" o nevastă, care nu născuse până atunci, era dată afară de moașă, lucru care o întrista până la lacrimi. Odată ieșită în ograda gospodăriei era chemată îndărăt și moașa o ruga să nu se supere pentru că i s-a făcut așa, „fiindcă va face cu ușurință cel întâiu copil".

Sătenii din partea locului credeau – și încă mai cred – că în a treia noapte de la nașterea copilului vin Ursitoarele, care hotărăsc soarta noului născut. De aceea, peste noapte, copilul trebuia îmbrăcat „cu cămașe". Cămașa era confecționată din lucruri vechi, pentru ca pruncul să nu rupă haine în viață, „să poarte bine". De întâmpinarea cum se cuvine a Ursitoarelor răspundea moașa, care îmbăiază pruncul și lehuza, deretică prin cameră, pune pe masă obiectele cu valoare simbolică pentru viitorul copilului și ofrande (daruri) pentru înbunarea Ursitoarelor. În mitologia populară Ursitoarele, de obicei, în număr de trei, erau: Ursitoarea care toarce firul vieții; Soarta, care rostește ceea ce i se va întâmpla nou-născutului; și Moartea, care taie firul vieții.

Pe lângă nașterile legitime, apărute în cadrul familiei, în lumea satului se mai iveau pe lume și copii născuți din flori, aluzie la fecioara care a rămas însărcinată mirosind o floare. Acestora, tradiția le oferea un viitor fericit. Se credea/ crede că sunt mai frumoși, mai deștepți, mai descurcăreți și cu mai mult noroc în viață. Fetele care păteau „rușinea" erau excluse din grupul fetelor, fără a fi primite pe de-a întregul în grupul nevestelor.

Avortul era interzis în lumea satului tradițional, vinovatele fiind aspru pedepsite, adesea izgonite din sat.

2. Botezul

Botezul reprezintă un alt moment important din viața omului. Prin acest act ceremonial copilul este inițiat în tainele sfinte ale creștinismului, este un prim-pas către dobândirea identității. Prin numele de botez copilul intră în rândul creștinilor.

Obiceiurile ce țin de botezul din zilele de astăzi au suferit influența corupătoare a orașului Huși, ritualul de botez devenind un amestec eclectic de obiceiuri adunate de prin toate satele, care înconjoară târgul. În spiritul restituirii specificului local vom reda ritualul încreștinării noului născut așa cum era el practicat acum mai bine de un secol.

După naștere, cam la una sau două săptămâni, uneori chiar și la o lună, copilul este botezat. Nașii de botez erau căutați chiar înainte de nașterea pruncului, fie în sat, fie în localitățile învecinate. Săteni din localitățile apropiate botezau în Stănilești, așa cum și localnicii încreștinau în satele vecine. Astfel, Ioan Ciobanu din Stănilești a

fost naș de botez pentru pruncul Ioan din Duda, fiul lui Filip a lui Mihalachi Simion birnic și al soției sale, Maria. Copilul s-a născut în data de 8 iunie 1861, iar botezul a avut loc în data de 28 iunie același an[1].

Dacă nou-născutul avea o constituție plăpândă, botezul se făcea cât mai repede cu putință.

În ziua sorocită pentru botez nașii veneau la prunc acasă. Aici moașa lua copilul și-l punea jos, în mijlocul casei, cu capul spre soare-apune. De acolo îl ridica nașul, lăsând în locul lui monede din aramă, argint ori din aur (mai rar), menite ca „bacșiș" pentru osteneala moașei. De aici plecau împreună la biserică nașii și moașa cu copilul în brațe.

La biserică, moașa ori altcineva dintre cei prezenți, aducea apă în cofe pentru botez. Cel care aducea apa primea un bacșiș modic – 30-40 de bani, din partea nașului. Dacă se întâmpla ca persoanei care aducea apă să-i iasă în cale cineva cu vreo cofă sau un vas deșert (gol), toți se întristau, crezând că nou-născutul nu va trăi. Aceeași teamă se manifesta și în cazul în care lumânarea de botez se rupea.

În biserică preotul citea o molitvă specială, de inițiere a copilului în tainele creștine, după care era scufundat de trei ori în cristelniță, fiind apoi încredințat nașilor de botez. Conform tradiției creștine, din acest moment copilul are un înger păzitor, care îl va însoți de-a lungul vieții, până în momentul trecerii în lumea de dincolo. După ce era șters și înfășat în crijmă, preotul îi face mirungerea și-l închină la iconostas. Băieții erau duși și în altar, și închinați în cele patru colțuri.

Intrând în casă, după ce se întorceau de la biserică, moașa lua copilul și-l punea sus pe „teanc", adică pe lada de zestre, unde se aflau puse în ordine oghealul (plapuma), lăvicere, macaturi etc., ca să ajungă om de seamă. Dacă era fetiță, când veneau de la biserică, îi dezlegau cât mai repede fundele de la lumânare, ca să nu stea multă vreme nemăritată.

A doua zi, seara, venea nașul cu nașa de își scăldau finul/ fina, punând în albie tot felul de semințe: grâu, porumb etc., busuioc (să fie iubit), floare de bujor (să fie frumos) și fulgi de găină, pentru ca pruncul să fie sprinten ca pasărea. Apoi, nașul picura din lumânarea pe care a avut-o pruncul la botez trei picături la cap, trei la picioare, trei în partea dreaptă și trei în partea stângă a corpului copilului. Nașul trebuia să spele bine copilul, pe toate părțile corpului, „ca să nu se opărească", „și în gură, ca să nu-i miroasă gura urât".

După ce era scos din albie și înfășat, nașul închina copilul prin casă în chipul crucii, dându-l apoi mamei în brațe și rostind:, ‚Na, poftim de la mine fin/ Și de la Dumnezeu creștin".

Lumânarea aprinsă era stinsă în grindă, și nu suflând în ea. Apa era aruncată într-un loc curat, de regulă, la rădăcina unui pom, de preferință un măr, simbol al purității și fertilității feminine. Se credea că apa de la primele scalde ale copilului, după naștere și după botez, aruncată la rădăcina unui măr, aduce pe lume noi copii.

După scăldat se întindeau mese și se făcea „cumătria", cei prezenți chefuind și veselindu-se până la ziuă. Pe la sfârșitul mesei se închinau pahare în sănătatea și viitorul noului născut, dându-i-se și câte un bacșiș, în termen mediu câte un leu de persoană, rostind, totodată: „Poftim de la mine puțin/ Și de la Dumnezeu mai mult."

Copilului trebuia să-i „ia, întâi, din păr și din unghii" preotul la botez. A doua oară trebuia să-i taie părul și unghiile nașul său. Bucățile de păr și de unghii nu se aruncau, din contra mama copilului le lua și le amesteca cu o bucățică de ceară curată. Această bucățică era lipită apoi de un ban din aur sau argint, și aruncată pe urdinișul unui stup de albine, cu speranța ca acest copil să fie harnic ca o albină și prin mâini să-i treacă numai aur și argint.

Nașul urma să poarte de grijă finului – conform credinței străvechi, avea să-i fie tată pe lumea cealaltă – cu sfaturi, dar și cu ajutor material, să-l cunune și chiar să îi boteze copiii. Finul trebuia să își respecte nașii, să-i ducă daruri de ziua lui.

3. Nunta

Cea mai mare sărbătoare din viața unui tânăr/ unei tinere, cât și a întregii comunități sătești a fost și rămâne nunta. Una dintre cele șapte taine, căsătoria a fost patronată în Evul Mediu – în întregime – de către biserică. Preoții nu puteau oficia nunta fără binecuvântarea arhiereului. În anul 1785 episcopul de Huși reamintea preoților: „Oricarele din preoți, fără voia și știrea noastră, nu este slobod a săvârși cununia, care este întocmai taină din cele șapte a bisericii". Preotul trebuia să cerceteze treapta la cei ce sunt rudenii de sânge și de sfântul botez[2]. În „Syntagma" lui Matei Vlastares erau prevăzute pedepse, în cazul „amestecării sângelui", adică al comiterii incestului sub forma căsătoriei sau a întreținerii de relații intime între rude până la a patra generație. Pretinșii soți nu numai că urmau să se despartă, dar erau considerați și infractori, iar dacă erau din rândurile boierimii, urmau să plătească o amendă judiciară, în vreme ce țăranii de rând erau sancționați prin pedepse corporale, respectiv 24 de lovituri pe spate și 24 de lovituri pe burtă[3].

Nunta reprezintă un ceremonial de consacrare a familiei, de procreare și întemeiere, prin actul nupțial, al unui ciclu vital. Nunta este o rezolvare ingenioasă a problemelor juridice, economice și psihice, fără de care bărbatul nu poate câștiga dreptul de a avea o soție și femeia de a naște copii. Acest moment hotărâtor pentru derularea firească a vieții sociale era pregătit temeinic prin educația diferențiată pe sexe a copiilor în familie și instituțiile juvenile (Ruptul Turtei pentru fete și Tăiatul Moțului pentru băieți). Intrarea și activitatea tinerilor în ceata de flăcăi a satului, Șezătoarea fetelor și Hora satului marcau încheierea educației matrimoniale la „școala tradiției". Se căuta realizarea unei selecții maritale echitabile, pe un complex de criterii fizice și psihice, zestrea, neamul bun sau neamul prost, prin respectarea unor severe interdicții la căsătorie (evitarea gradelor de rudenie incestuoase, diferența mare de etate între parteneri, apartenența la religii diferite, consimțământul părinților). Formarea cuplurilor matrimoniale modifica componenta familiilor de origine (desprinderea însurăților din familiile în care s-au născut și din ceata premaritală, părăsirea casei părintești de către mireasă), genera dezechilibre economice (vezi zestrea dăruită pentru întemeierea noii familii) și tensiuni sufletești. Aceste crize profunde, care puteau influența negativ soarta viitoare a familiei, erau rezolvate în timpul nunții prin acte rituale și orații, strigături, cântece și dansuri rituale, daruri.

În trecut, fiecare flăcău își avea, în satul de origine, iubita lui, pe care o cunoștea

din copilărie și față de care dezvolta, în timp, sentimente de afecțiune și dragoste, cu care „ședea" la hore, șezători și pe care o și lua în căsătorie, după înțelegerea reciprocă între părinți. Dacă se opuneau părinții, flăcăul „fura" fata și aceștia îi iertau, în urma mai multor străduințe atât din partea mirilor, cât și din partea prietenilor lor, dar nedându-se partea de zestre ce li s-ar cuveni, sub cuvânt că nu „i-au ascultat".

Când un flăcău nu găsea fată pe gustul său în satul lui, la diferite ocazii (nunți, hore etc.) făcea vizite în satele lăturalnice, pe unde avea rude sau câte un prieten, care îi prezenta lista fetelor din sat care ar fi potrivite pentru dânsul. Mergeau împreună la nuntă ori la horă, unde flăcăul le ochea bine fetelor privirile, ținuta, mlădierile corpului etc., și, în pauză, vorbea cu tovarășul său, punând întrebări amănunțite despre fiecare fată în parte. Dacă flăcăului îi cădea cu „tronc" la inimă vreuna dintre ele, era vesel și trimitea răspuns părinților fetei, înștiințându-și, în același timp, părinții și rudele. Dacă părinții fetei erau de acord cu flăcăul și, de asemenea, dacă și părinților flăcăului le plăcea fata, dacă se puteau împăca și la zestre, atunci se făcea logodna; însă, dacă cele două familii nu ajungeau la o înțelegere, chiar dacă tinerii se plăceau mult, flăcăul se făcea a pleca acasă, iar în a doua seară, pe ascuns, trimitea răspuns fetei și însoțit de alți tovarăși de feciorie și fete, călări sau cu căruța, mergeau și furau fata[4].

Întrucât pregătirea și desfășurarea nunții solicita un timp îndelungat, fapt ce ar fi dezorganizat activitatea economică a satului, acestea erau planificate de Calendarul Popular.

Zilele favorabile pentru pornit la pețit, logodit, încredințare, cununie erau duminica și joia. Calendarul ortodox interzice nunțile în cele patru posturi de peste an (Crăciun, Paște, Sânpetru, și Sântămăria), între Crăciun și Bobotează, în Săptămâna Luminată, în Ziua Crucii și în zilele de post. Logodna nu este bine să se facă marțea, miercurea, vinerea, sau în post, căci aceste zile nu aduc noroc în viață celor căsătoriți.

În zona noastră, predominant agrară, nunțile se țin cu precădere toamna, după culesul roadelor și fermentatul vinului și, chiar primăvara, între prima și a doua prașilă a porumbului. Durata nunții s-a redus de la o săptămână (de joi până miercuri dimineața), la trei zile (sâmbătă, duminică și luni), la două zile (sâmbătă, duminică), și chiar la o masă festivă de câteva ore.

Indiferent de starea materială pe care o avea, fiecare flăcău își alegea un „staroste", care să-i arate calitățile, averea mobilă și imobilă moștenită etc., căutând a escamota cu fel de fel de vorbe părerile că nu ar conveni fetei ori părinților ei. Dacă mirele era cam „grozav" la vedere (urât), starostele spunea cu multă temeinicie: „Că nu se caută casa frumosului, ci a gospodarului" și apoi bombarda pe cei de față cu o sumedenie de exemple de acest fel, care să îi întărească și mai mult afirmația. Dacă părinților celor doi tineri nu le convenea ceva, ca să nu se logodească cei doi erau puse condiții de avere grele, care să nu poată fi satisfăcute de o parte ori alta, părinții mirelui se tot foiau la masă, exprimându-și cu voce tare nerăbdarea de a pleca, cu toate că mama miresei avusese grijă să-i oprească pe toți musafirii ca „să le șadă peținorii". Uneori, chiar dacă condițiile inițiale erau acceptate, după o perioadă de reflecție, părintele care se considera jecmănit la zestre de viitorul mire și părinții săi, "dând până la piele" (adică prea multă zestre), „strica logodna", trimițând îndărăt „schimburile" (darurile făcute tinerilor de către părinți).

Logodna era un moment de petrecere și se organiza la casa fetei. Părinții ei puneau masa și se întocmea foaia dotală a fiecăruia dintre tineri. Se punea pe masă o farfurie, în care se afla grâu sau orez, sare și două inele: unul al flăcăului și altul al fetei. Cum stăteau față în față, flăcăul apuca cu mâna dreaptă de marginea farfuriei, din partea opusă apuca fata și, învârtind-o complet de trei ori, își puneau în degete inelele. Mirele dădea apoi, după putință, 5 ori 10 lei miresei, iar ea îi oferea un prosop ori batistă, lucrat de ea în casă. Se lua apoi farfuria, se trăgeau câteva focuri de armă, iar fata și flăcăul erau până la cununie mire și mireasă. Pe urmă se hotăra ziua nunții și se puneau pe chefuit.

Pentru a verifica istețimea flăcăului, la masă se făceau pe seama acestuia diferite glume. Una dintre ele era „găina". Se aducea o găină friptă, destul de bătrână, pe care mirele trebuia să o rupă cu mâinile și s-o împartă mesenilor. Era un moment de amuzament pentru petrecărești, pentru că sărmanul mire nu știa de unde s-o înceapă la „hăbucit" și o apuca de ambele picioare, venindu-i mai la îndemână, în hohotele mesenilor care făceau glume deșucheate pe seama acestuia. Nu toți păteau rușinea. Unii, povățuiți din vreme, o apucau de umeri, de deasupra aripilor, și de coadă, și o întindeau până o rupeau, fără a fi păcăliți.

De la logodnă și până la nuntă pregătirile erau în toi, iar mirele se ducea din când în când pe la casa miresei, pentru a o vedea și a-i oferi diferite cadouri. La 3-4 zile sau la o săptămână, după ce-și găseau nuni/ nași și se găteau de nuntă și părinții fetei, mirele, însoțit de un vornicel și câteva femei alese dintre neamurile flăcăului, mergeau la croit pentru mireasă, care își aduna și ea neamurile. Se croiau cămăși și izmene mirelui, cămăși socrilor (părinții flăcăului) și cămăși miresei.

Croitul îl făceau două femei, una din partea mirelui, cealaltă din partea miresei. Când puneau foarfecele să taie, vornicelul ieșea în ușa casei, pentru a trage un foc, două de armă în aer. Femeile prezente la croit dădeau câte un bacșiș miresei, iar ea le săruta mâna. Croitoresele „clempăiau" foarfecele la începutul croitului și se văitau „că nu taie, că trebuie ascuțite și că n-au parale să plătească la meșter". Bietul mire era nevoit să scoată din buzunar un bacșiș, după cât îi permitea punga și inima. După ce erau croite hainele necesare, se puneau pe chef și voie bună[5].

Dacă mireasa era din alt sat, mirele poftea flăcăi și fete din satul său, nunul venea cu invitații săi, oameni însurați, așezați la casele lor, și plecau cu toți călare și în căruțe, cu „carul de adus zestrea" și muzicanții la casa miresei. Ajunși aproape de sat, nuntașii se opreau la marginea acestuia, iar doi flăcăi conocari mergeau înainte la mireasă, pentru a vesti venirea mirelui și alaiului, având asupra lor o carafă de vin, în gâtul căreia se aflau un colac și fir de busuioc.

Orația de nuntă, spusă de vornic la poarta miresei, este o alegorie a scenariului de întemeiere a casei copilului: tânărul împărat, sculat de dimineață, pornește cu oastea la vânătoare; după îndelungate căutări, descoperă urma vânatului, o căprioară sau un alt animal oracol. Urmărind urma vânatului, aceasta îl conduce pe mire la locul cel mai favorabil întemeierii, casa miresei:

„Bună ziua (bis) horă frumoasă, boieri dumneavoastră.
Am venit să vă întrebăm de bună viață
Și vedem că D-voastră

Vieţuiţi bine şi frumos
Din mila Domnului Hristos.
Vă rugăm să ne arătaţi care este gazda solilor,
Să iasă să ne dăm soliile, să ne spunem poruncile.
Căci noi prea mult nu vom zăbovi,
Ci pe care ni se va arăta de sfetnic împărătesc
Aceluia numai să-i vorbim:
Că al nostru tânăr împărat
De Dumnezeu încoronat,
Mare oaste a adunat
Şi la vânat a plecat
Prin câmpii înfloriţi,
Prin codrii înfrunziţi,
Prin văi adânci,
Cu izvoare reci.
Având cu sine pentru oşteni buţi cu vin
Şi hafercă cu rachiu
Şi ajungând cu vânătoarea
Până la jumătate de cale,
Unde al nostru tânăr împărat
De urma fiarei a dat.
Fiară de care toată oastea se miră!
Şi cu toţi sfetnicii şi filosofii în loc s-au oprit
Şi sfat au ţinut:
Unii ziceau c-ar fi urmă din Rai,
Ca să fie tânărului împărat de trai.
Alţii ziceau c-ar fi urmă de fiară
Care să fie împăratului de bună împreunare.
Şi aşa al nostru tânăr împărat
Foarte mult s-a bucurat
În scări de aur s-a înălţat
Peste toată oştirea a căutat
Şi ne-au ales pe noi voinicii cei mai cu sfat
Mici de stat,
Dar buni de sfat,
Cari avem şi cai de alergat.
Şi înainte ne-au mânat,
Pe crângul ceriului,
Pe semnele pământului,
Dându-ne poruncă împărătească,
Ca fiara să i se găsească.
Deci văzând că steaua după care am pornit
Aicea s-a oprit,
Deasupra acestei curţi împărăteşti,
Înconjurată de oşti lumeşti,
Care de la Dumnezeu sunteţi orânduiţi
Ca şi pomii cei rodiţi

Ce-şi fac roada din ramurile lor
Şi din răcorile rădăcinilor lor.
Noi aicea am alergat, sau fiara să ne daţi
Sau urma ei să ne arătaţi.
Că al nostru tânăr împărat
Odinioară s-a mai plimbat
Şi pe aceste locuri a aflat.
În grădina D-voastră
O floare mândră şi frumoasă,
Înflorind şi nerodind.
Şi iarăşi sfat făcând,
Hotărî s-o ceară s-o sădească
În grădină împărătească
Ca mai frumos să înflorească şi să rodească
Şi părinţilor săi să mulţumească.
Aşa dar boieri d-voastră pentru că noi ceea ce căutăm
Aicea la D-voastră aflăm,
Semn trebuie să ne daţi
Care la frâiele cailor să-l legaţi
Ca de departe să vadă tânărul nostru împărat
Că pe unde am umblat este lucru cu adevărat,
Căci noi înapoi ne învârtejim
Ca tânărul împărat să-l vestim.
Şi pe D-voastră vă rugăm
Ca gazdă împăratului şi ostaşilor să gătiţi".

După rostire, celor doi conocari li se mulţumea, li se umplea carafa cu vin şi se lega câte o năframă de frâiele cailor. Însoţiţi de un flăcău din partea miresei se reîntorceau la locul unde poposise alaiul, pentru a reveni apoi cu toţii la casa miresei, cu mirele călare în frunte, având în dreapta şi stânga sa câte un vornicel. Ajunşi în curte, mirele era întâmpinat de mireasă cu o strachină plină cu apă şi un buchet de busuioc din care ea îl stropea, el aruncând un bacşiş în farfurie. Un flăcău de-al casei (din partea miresei) apuca apoi frâiele calului şi îl conducea la gazdă, însoţit de toţi nuntaşii acestuia, care, la rândul lor, îşi căutau gazde de popas. Odată asigurat locul de odihnă, se adunau din nou la mireasă acasă şi se puneau pe joc şi veselie.

După câteva jocuri se aşezau la masă nuntaşii străini. După ce mâncau, ieşeau afară, era scoasă zestrea şi pusă teanc pe o masă mare. Lângă zestre se aşezau mirii, părinţii fetei şi naşii. Acum îşi luau mirii iertăciunea de la părinţii miresei. Zestrea era urcată apoi în car (căruţă), era legată câte o batistă la toţi nuntaşii mirelui şi plecau cu toţii în satul de unde veniseră.

Pe vremuri, la intrarea în satul miresei mirele şi alaiul său erau întâmpinaţi de flăcăii satului, care nu îi permiteau să treacă, decât după ce plătea „vulpea", adică „cumpăra" mireasa cu o sumă de bani sau vreun butoiaş de vin, drept plată pentru faptul că o scoseseră la horă. Dacă vreunul dintre ei sperase că se va însura cu fata respectivă, se ajungea chiar la conflicte violente, cu urmări grave, chiar moarte de om.

Ajunşi în sat, la casa mirelui erau primiţi la scara casei de către părinţii mirelui,

care așezaseră pe jos, în prealabil, o piele de oaie, ca să calce pe ea, să le fie viața moale și să aibă noroc la oi și vite. Mireasa era pusă în capul mesei, mâncau ceva, după care ea se ducea și își așeza zestrea în noua locuință.

Sâmbătă seara spre duminică se strângeau nuntașii: flăcăi și fete, oameni însurați cu nevestele lor și petreceau toată noaptea, până la ziuă. În jurul orelor 9-10 li se așeza masa, după care erau poftiți la dans de către muzicanți cu versurile: „Foaie verde busuioc / Ia poftim boieri la joc, / Ia poftim de mai jucați, / Că-i destul de când mâncați. / Din picioare aruncați, / Sarmalele așezați etc."

Masa era întinsă afară. La masa din casă nu mergeau decât cei ce îl vor însoți pe nun la finele nunții. După ce se „spârcuia" petrecerea, bărbiereau mirele, ca semn al trecerii sale în rândul oamenilor însurați. Acesta se așeza în mijlocul casei, pe un scaun, în timp ce mireasa îi ținea lumânarea și farfuria cu apă. Când începea bărbieritul, lăutarii intonau un cântec de jale, duios, ca să plângă mireasa. Unele mirese plângeau, spre bucuria soacrelor, altele nu, făcându-le în ciudă acestora.

Duminica, în ziua nunții, toți ai casei, inclusiv mireasa, se trezeau devreme, pregătindu-se de cununie. Dacă mireasa era dintr-un sat cu mirele și locuia tot cu părinții ei, se duceau nașii, însoțiți de proprii invitați la nuntă, și o „înhobotau": mireasa se așeza în capul mesei, în picioare, pe divan se puneau două fete cu lumânări aprinse în dreapta și stânga miresei. Nuna îi așeza pe cap beteala, apoi ieșeau afară, unde părinții se așezau pe câte un scaun, în timp ce nunii și mirii stăteau în picioare, pe un lăvicer în fața lor.

Iertăciunea era rostită de un meșter în ale oratoriei:

„Ascultați, ascultați, gloate și noroade,
Cinstite neamuri toate,
Cinstiți mesași,
Cinstiți nuntași,
Cinstiți socrii mari,
Cinstiți nuni mari,
Că noi acestor părinți ne vom ruga
Și D-lor pe fiii lor vor ierta,
Că noi ne vom smeri,
Și de rost vom grăi:
D-voastră cinstiți părinți
Căutați spre fiii Dumneavoastră cari au îngenuncheat
Și vă milostiviți,
Cu duhul blândețelor să-i iertați
Și să-i binecuvântați,
Că nu sunt fii să trăiască
Și părinților să nu greșească,
Că și părinții mult se necăjesc
Până pe fiii cresc și de rele-i feresc,
Că așa și Dumnezeu a făcut cerul și pământul,
Numai cu cuvântul,
Marea și toate câte sunt într-însa,
Numai cu zisa,

Împodobind cerul cu soare, cu stele și cu luna,
Pe care o vedem întotdeauna,
Iar pământul l-a împodobit Dumnezeu cu munți și măgurile.
Împreună cu văile întru care trăiesc fiarele
Și tot felul de copaci, care și după roada sa,
Că așa a poruncit Sfinția Sa,
Iar după acestea după toate
Că Dumnezeu cel ce poate
A făcut și raiul despre răsărit,
Osăbit e de acest pământ,
Și în rai a zidit pe strămoșul nostru Adam,
Dintre care ne tragem cu tot neamu.
Cu trupul din pământ, cu oasele din piatră,
Cu frumusețea din soare,
Cu ochii din mare,
Ca toate stihiile trupului, osebit de suflet
Și suflând Dumnezeu cu Duhul
A înviat și trupul.
Și văzând Dumnezeu că nu este bine un om singur
Să stăpânească pământu i-a rânduit somn lui Adam
Și a întins Dumnezeu mâna Sa,
Și i-a luat coasta din stânga,
Și a zidit pe strămoașa noastra Eva.
Iar Adam deșteptându-se din somn
Grăia și prorocea zicând:
Acesta este os din oasele mele și trup din trupul meu.
De aceea ea se va numi soția mea.
Și de atunci lasă fiul pe tatăl și pe mama sa
Și merge de se lipește de soția sa.
Și se fac amândoi un trup,
Pentru că Dumnezeu așa a vrut.
Iară după aceea Adam a greșit
Și din raiu a fost izgonit,
Dar Dumnezeu s-a milostivit
Și a doua oară l-a primit
Și i-a zis: Adame, Adame
Creșteți și vă înmulțiți
Ca nisipul mării și ca stelele cerului
Și pe pământ să trăiți
Și să-l stăpâniți.
Și de atunci se trage vița și sămânța
Până ce a ajuns rândul și la aceste două mlădițe,
Ce stau plecați, ca Dumneavoastră părinții
Să-i iertați și să-l binecuvântați,
Precum a binecuvântat Dumnezeu pe Iacov
Și Iacob pe cei 12 patrieși,
Care de Dumnezeu erau aleși,

Căci binecuvântarea părinților
Întărește casele fiilor,
Precum și blestemul părinților
Risipește casele fiilor,
De ar fi pe temelie de piatră,
O risipește până la talpă
De ar fi pe temelie de lut,
O risipește până în pământ
Așa fiindcă și acestor două mlădițe
Dumnezeu le-a orânduit ziua de căsătorit
Ca unui pom înflorit
Când e gata de rodit
Așa vremea a venit
Și fiilor Dumneavoastră de căsătorit
Care fiind la Dumneavoastră născuți și crescuți
Vor fi luat greșeli înaintea părinților ca ierbile câmpiilor.
Că precum Dumnezeu poruncește câmpiilor,
De-și usucă verdeața buruienilor,
Așa și Dumneavoastră părinți
Toate în pământ să lăsați și fii să vă iertați
Ca să fie de la părinți iertați
Și de Dumnezeu binecuvântați
În veci, amin!
Și mie un pahar de vin".

I se dădea un pahar de vin și o batistă, iar el continua:

Ceas bun, noroc să vă trimită
Milostivul Dumnezeu!
Această a dumneavoastră cale și împreunare
Să fie cu știrea Sfinției sale
D-zeu să vă dăruiască
Hrană din roua de sus
Și din grăsimea pământului de jos,
Tăria lui Samson,
Bogăția lui Iov,
Frumusețea lui David,
Înțelepciunea lui Solomon,
Stemă crăiască
Coroană împărătească,
Scaun domnesc
Și toiag stăpânesc.
Și să trăiți să faceți fii și fete
Să fiți pomană părinților,
Bucuria fraților,
Laudă vecinilor,
Gazdă oaspeților
Și lui D-zeu cel sfânt

Cu roadă pe pământ,
Că eu nu știu a ura
Dar D-zeu se va îndura".

După această urare încheia „iertăciunea" cu următoarele versuri: „Închin și la cea copilă oacheșă de colo dacă va vrea / Iar dacă nu va vrea, voiu face pe ici colea / Și voiu da peste a mea. / Sus pod că poate voiu bea tot / Iar tu pântece nu te bucura, / Că tu nu te vei mai sătura, / Cum nu se satură iadul / De strâns, ispravnici, ocolași / Pochi, vornici și vatamani".

În acest moment mirele și mireasa își cinsteau cu câte un pahar cu vin viitorii socri (părinții). De asemenea, erau cinstiți și nașii. Vornicelul le dădea apoi mirilor câte un pahar cu vin, spunându-le să-l bea și să-l arunce peste cap.

Tinerii, după ce sărutau mâna părinților și a nașilor, gustau din pahar și aruncau restul peste cap, moment în care se trăgeau câteva focuri de pistoale. Plecau apoi la mire, spre a-și lua iertăciunea de la părinții acestuia, de unde mergeau la cununie.

La cununie nu era bine să fie prezenți părinții miresei. Dacă unul dintre tinerii care se căsătoreau era cumva bolnav de vreo boală cronică ori trecătoare, mărturisind acest lucru, se vindeca. Dacă se aprindea în biserică haina cuiva de la vreo lumânare ținută aiurea, dacă se întâmpla de murea cineva în sat, în ziua în care cei doi se cununau, cei prezenți se întristau, crezând că tânăra pereche nu va trăi mult și bine. De asemenea, se credea și, dacă timpul era ploios, ori potrivnic petrecerii, cu toate că mirele și mireasa avuseseră grijă, conform credinței, ca niciodată „să nu mănânce din oală, că le plouă la nuntă", tânăra pereche nu va avea noroc în viață.

Când veneau de la biserică li se punea în cale o cofă sau două de apă, pe care le răsturnau, după ce mai întâi dădeau câte un bacșiș celui care le-a pus. Lumânările cu care s-au cununat erau păzite bine, ca să pună mâna pe ele numai rudele apropiate, fiindcă se credea că cine avea ură pe vreunul din tinerii căsătoriți lua bucăți din aceste lumânări, pentru a face farmece de despărțire, „la stricarea casei".

După ce au ieșit de la cununie, mergeau împreună la mireasă acasă, dacă era din sat și nu fugise de la părinți, și luau zestrea. Acolo li se făcea masă tuturor nuntașilor.

Mirele și mireasa mâncau împreună întâi dintr-un ou și meșniță (lapte fiert cu păsat), ca să trăiască bine și să se înțeleagă între ei. La masa lor mai invitau câțiva flăcăi și fete, rude apropiate ale mirilor. Se scotea apoi zestrea și urma dansul: vornicelul apuca mirele de mână, mirele apuca mireasa și pe nași și cu toții dădeau să iasă afară. Ajunși la ușă, vornicelul o lua înainte și făcea cu biciul semnul crucii în laturile ușii. În acest moment un frate sau un văr al miresei nu îi lasa să iasă până nu primea de la mire bacșiș. După ce se scotea zestrea, mama dădea miresei sfânta icoană, o lua de mână și o prezenta mirelui, rostind: "Poftim de la mine fiică / Și de la Dumnezeu minte și noroc."

Mirele îi săruta mâna. Ajunși afară, înconjurau zestrea cu „danțul" de trei ori. În fine, plecau la mire acasă, unde-i așteptau socrii cei mari. Mirele și mireasa erau întâmpinați de soacra mare cu două carafe pline cu vin, având în gâtul lor câte un colac mare, frumos împodobit cu busuioc și cu funde roșii.

După ce tinerii primeau fiecare în mână câte o carafă, erau luați de gât cu câte

un șervet (prosop) și conduși în casă, unde stăteau puțin pe o pernă și apoi se ridicau la așezat zestrea. Când intrau în casă mireasa și mirele primeau mereu pumni de la flăcăii și fetele îngrămădiți de ambele părți ale ușii.

La nuntă erau invitați flăcăi și fete, familii înrudite ori vecine. Dacă cei tineri dansau de zor, bătrânii stăteau și priveau, vorbind despre vremurile și oamenii de pe timpurile când erau și ei tineri. Rudele veneau să dea mâna cu tinerii, aducându-le câte o găină, gâscă ori rață. Seara se făcea „masă mare". Toți câți au fost cu nunul în casă sâmbătă seara trebuiau să-l însoțească duminică seara. După ce stăteau la masă, se aducea o găină friptă și acoperită, să nu se vadă semnul că de acum se dau banii.

Un „meșter de închinat" lua o tablă mare pe care erau puși „colacii de nun" și câteva pahare pline și se înfățișa înaintea nunului, zicând: „Ajungă-te voie bună, pe D-ta cucoane nun mare și pe D-ta cucoană mare, de când sara o însărat noi bună vreme n-am mai dat. Iată finii Domniei voastre vi se închină cu 2 colaci de grâu frumos ca fața lui Hristos și cu aceste 2 pahare de vin, să vă fie cheful deplin și vă roagă ca colacii și paharele să le primiți și pe tineri cu ce vă lasă inima să-i dăruiți".

Nunii îi felicitau pe tineri, luau paharele de „dușcă " și le ofereau un bacșiș de 8-10 lei și produse, ori obiecte, necesare tinerilor la început de drum în viața comună. La fel, procedau și ceilalți meseni, în timp ce muzicanții înterpretau de zor „vivatul". Pe urmă, erau poftiți părinții mirelui, care erau amândoi îmbrăcați cu „cămeșile de socri", primeau câte un pahar cu vin în mână și erau urcați pe un pat, ori scaun, să-i vadă și să-i felicite cei prezenți. Acolo urau noroc tinerilor, dădeau paharele peste cap, iar muzicanții cântau „vivatul" soacrei mari:

„Bucură-te soacră mare
Că ți-ai luat pieptănătoare.
De te-i la, de nu te-i la
Nora ta te-o pieptăna
Cu pieptenele cel de os
Să te târâie pe jos.
Cum îi borșu di-năcrit
Așa-i socru di-ndrăcit;
Cum îi zama di-năcrită
Așa-i soacra di-ndrăcită."

Pe urmă se puneau cu toții pe chefuit și joc. Luni dimineață urma *legatul miresei*. La acest obicei asistau, de regulă, numai femeile. Mireasa se așeza pe un scaun în mijlocul casei, având oglinda pe brațe, ori ținându-i-o mirele. Nuna îi lua beteala, o pieptăna frumos și o lega cu o dermeluță albă. După aceasta fiecare asistentă (persoană prezentă) îi dădea câte un dar în bani, de obicei, 10 sau 15 bani, pe care îi puneau pe oglindă. Dacă mireasa a fost cinstită, soacra era veselă și-i punea și ea pe brațe un val de pânză, o perină ori un lăvicer. După aceasta se făcea masă și, dacă nunta a fost iarna, beau vin fiert cu zahăr. După legatul miresei, nașii plecau acasă, întovărășiți de muzicanți și de prieteni, care le duceau „colacii de nun".

Dacă mireasa a fost „fată mare", toți mergeau cu bucurie și veselie, dacă nu, erau supărați, iar muzicanții cântau în bătaie de joc, rostind din când în când: "Cumu-i

nuna, / Cumu-i fina, / Cumu-i drumul la Brăila." Unul dintre membrii alaiului purta o nuia lungă, de care atârna o cârpă roșie, simbol al păcatului. Dacă mireasa fusese cinstită se lega o cârpă albă.

La o săptămână după nuntă părinții tinerei mergeau în plimbare la tinerii căsătoriți. Vizitei acesteia i se zicea de „cale primară". Anterior, se făcea și luni seara petrecere mare, numită „uncrop". Astăzi obiceiul s-a pierdut, cum au căzut în desuetudine și uitare și celelalte obiceiuri prezentate.

Din povestirile bătrânilor am reconstituit ciclul obiceiurilor ce țin de viața omului. Am considerat că este necesar să le prezentăm, pentru ca cei care vor citi despre ele să-și lărgească orizontul despre cultura tradițională românească. Această cultură va continua să funcționeze atâta timp cât noi vom gândi la ea și îi vom redescoperi universul prin mijloacele de care dispunem, oferindu-i ceea ce merită pe deplin – un loc primordial în cugetul și inima noastră.

Note și referințe bibliografice

[1] **Direcția Județeană Vaslui a Arhivelor Naționale (DJVAN)**, *Starea civilă a ținutului Fălciu*, dosar 1/1860.

[2] **Arhivele Basarabiei**. IX, 1937. – P. 47.

[3] ARAMĂ Elena. – *Politica legislativă și reglementarea raporturilor juridice de drept penal în Moldova medievală* // **Revista de Istorie a Moldovei**. Nr. 2, 2007, Chișinău. – P. 32.

[4] Obiceiul răpirii fetelor în perioada medievală, fără acordul acestora, era unul dintre cele mai mari crime, dacă era însoțit și de „stricarea" fecioriei fetei, fiind pusă alături de omor.

[5] GHINOIU Ion. – **Obiceiuri populare de peste an**. **Dicționar**. *Editura Fundației Culturale Române*, București, 1977. – P. 139.

CUSTOMS FROM THE LIFE OF FAMILY PRACTICED SOME TIME AGO IN THE VILLAGE OF STĂNILEȘTI, VASLUI DISTRICT, ROMÂNIA

Abstract

The author presents the customs related with birth, christening, engagement and wedding from the village of Stănilești, Vaslui District. The customs described were practiced until the '50s, in the villages that form the village Stănilești. The study it is based on mentions from the beginning of the XIXth century from the monograph of the village written by the schoolmaster Nicolae Toader Mocanu. And also on oral testimonies taken from several old women from the village of Stănilești.

Profesor, orașul Huși, România

CĂSĂTORIA ŞI CUNUNIA ÎN TRADIŢIA POPULARĂ ŞI PICTURA NAIVĂ ROMÂNEASCĂ

Monica D. CARP

Rezumat

În acest articol am dorit să aduc în prezentul nostru frumoasele obiceiuri strămoşeşti legate de evenimentul cel mai important din viaţa omului – nunta şi cununia. Lumea satului românesc mai păstrează încă în memoria socială numeroase tradiţii legate de nuntă, practicându-le în bună parte şi astăzi. În cadrul acestui obicei realitatea se îmbină cu imaginaţia naivă, izvorâtă din sufletul omului simplu de la sat, care dintotdeauna s-a raportat la un spaţiu cosmic spiritual. Pentru a se simţi protejat, ţăranul român a căutat să respecte tradiţiile şi obiceiurile în care s-a născut şi în care a trăit şi le-a transmis urmaşilor din tată în fiu. Scriitorii le-au consemnat în cărţi, iar pictorii le-au imortalizat pe pânze. Genul de pictură, care a conservat cel mai fidel imaginea ţăranului român, preocupările şi visele lui, frumuseţile din jurul lui şi o bună parte din tradiţiile şi obiceiurile lui este pictura naivă.

Din cele mai vechi timpuri românului nu i-a plăcut să trăiască singur şi degeaba pe pământ. El a cinstit căsătoria, prin căsătorie a dorit să se integreze în comunitate şi să intre „în rând cu lumea”.

Scopul căsătoriei este acela de a avea o consoartă în viaţă, pentru împărtăşirea binelui şi a răului, a bucuriilor şi întristărilor şi de alinare, în caz de suferinţă şi de nefericire. Scopul căsătoriei este şi de a avea urmaşi, care să ducă numele mai departe, să moştenească averea, să îngrijească şi să sprijine bătrâneţea părinţilor, să-i pomenească după moarte, să le dea de pomană şi să se roage pentru iertarea păcatelor. *„Românului, în genere, şi mai ales ce se atinge de feciori, nu-i place nicidecum ca aceştia să burlăcească toată viaţa lor, ci voinţa şi dorinţa lui este, ca să se însoare să fie gospodari în locul părinţilor, să stăpânească averea rămasă de la aceştia şi să-i pomenească din neam în neam, ca să nu se zică mai pe urmă, după cum e datina de a se crede şi a vorbi, că numai degeaba au trăit în lumea asta, dacă nu le-au rămas şi lor urmaşi, care să le perpetueze numele de familie, să-i pomenească şi să le dea de pomană”*[1].

Încă din Dacia Traiană vârsta ideală pentru căsătoria femeilor era între 15-20 de ani şi de 18-30 de ani pentru partea bărbătească. După această vârstă se spune că feciorii sau flăcăii sunt bătrâni – feciori „bătuţi de brumă”, feciori „tomnatici”, burlaci sau „oameni răsuflaţi”, iar fetele sunt considerate bătrâne sau „stătute”. Se spune că feciorii care nu se căsătoresc până la vârsta de 30 de ani au ursita mică, născută mult mai târziu şi trebuie să aştepte până le va creşte ursita, în timp îmbătrânind. Iar fetelor care nu se mărită până la 20 de ani, se spune că le-ar fi murit ursita sau încă nu „le-a sosit partea”, sau sunt prea leneşe, sau sunt prea urâte, sau nu şi-au „păzit cinstea”.

Feciorii sunt buni de însurat, când ştiu a face toate muncile din gospodărie, iar fetele sunt bune de măritat, când ştiu a face orice lucru din casă (ştiu a coase şi a ţese, şi a face de mâncare). Pentru a se mărita cât mai lesne, „fata mare” trebuie să posede unele însuşiri: să fie onestă, statornică, sârguincioasă, strângătoare, grijulie,

isteaţă, frumoasă şi, mai presus de toate, să fie sănătoasă. Toate aceste însuşiri reies din experienţa multimilenară a poporului român şi din multitudinea de cântece, proverbe şi zicători: *„Sârguinţa / Ţese pânza, / Iar lenea / Pierde vremea”*[2]. *„De-aş trăi cât viţa de vie / Nu-mi iau fată cu moşie / Să-mi pomenească ea mie”*. *„Cinstea e mai bună decât toate”*[3].

Pentru a se căsători, feciorii caută fete să fie şi dintr-un „neam bun”, viţă bună, din oameni de omenie, cinstiţi şi cu vază în sat – *„Viţa de vie / Tot învie / Iar cea de rogoz / Cade jos”*[4]. Însă fiecare fecior de român îşi caută mireasă, mai ales, după spusa proverbului: *„petic după sacul său”*[5]. Însuşirile mirelui trebuie să fie aceleaşi ca şi însuşirile miresei, însă la mire nu se pune preţ pe frumuseţe: *„Bărbatul trebuie să fie puţintel mai frumos decât dracu”*[6].

Tradiţia populară a prevăzut ca „fata mare” să se mărite cu fecior din satul său, din oameni cu neamuri şi prieteni; *„cu cât mai de departe vine mirele, cu atâta mai mare e onoarea care se face familiei; dar cu cât se mărită fata mai departe, cu atâta mai mult pierde tatăl său din stimă”*[7]. În ultimul timp, tradiţia românească referitoare la statornicia şi legătura faţă de satul în care „te-ai născut” s-a diminuat, astăzi graniţele fiind întrecute din toate punctele de vedere. Alte principii primează în relaţia de căsătorie: prioritar este serviciul care trebuie să-l aibă mirele şi mireasa, şi să se înţeleagă între ei. Decizia mirilor este acceptată şi de părinţi, în mare parte.

Feciorii sau flăcăii care doresc să se căsătorească au posibilitatea să se întâlnească şi să cunoască fetele de măritat la diferite prilejuri-întruniri la nivel de sat românesc: hram, rugă, nedeie, şezătoare, clăci, culesul viilor, târguri, bâlciuri, iarmaroace sau la petrecerile care se fac înainte de câşlegile de iarnă, numite *Bere*, în Bucovina, şi *Ospăţul feciorilor*, în Transilvania. Plin de frumuseţe este *Târgul de fete* din Munţii Apuseni.

În viaţa românului sunt zile bune şi zile rele, după care fiecare s-a orientat în tot ceea ce a făcut. Această orientare s-a făcut prezentă şi în credinţa căsătoriei, cele mai potrivite zile pentru logodit şi cununat fiind zilele de joi şi duminică. Lunea, fiind început de săptămână, de cumva feciorul este refuzat de către fată, tot aşa va fi refuzat şi de următoarea fată. Marţi este ziua în care „s-a pornit lumea”, iar românul nu începe niciun lucru (urzit, ţesut, cusut, croit, arat, cosit, ridicat o casă etc.), pentru că îi „iese pe dos”. Miercurea este stingheră pe lume, iar feciorul ar rămâne văduvoi, iar vinerea este o zi plină de simboluri creştine, pe care românii le respectă. Zilele ideale pentru logodit şi cununat sunt joi şi duminică, iar timpul cel mai potrivit pentru începerea nunţilor este toamna, după culesul recoltei de pe câmp şi după facerea vinului. Românul, bun credincios, respectă şi calendarul creştin ortodox, care interzice nunţile în perioada posturilor şi în săptămâna luminată.

Primul pas într-o căsătorie este peţirea, care se face cu ajutorul a doi peţitori aleşi de către feciorul de însurat. Peţitorii sunt aleşi dintre oamenii cei mai înstăriţi din sat şi care sunt „buni de vorbă”. În haine de sărbătoare, cu o ploscă sau sticlă plină cu vin sau cu rachiu, ei trebuie să meargă la fata de măritat, pentru a-i propune căsătoria. Peţirea se face la rugămintea feciorului, după ce acesta a „pus ochii” pe fata respectivă. După ce trimişii feciorului, starostii sau peţitorii, primesc un răspuns, prin care fata şi părinţii ei sunt de acord cu propunerea făcută, feciorul de însurat, împreună cu părinţii

săi şi rudele apropiate, într-o zi bine stabilită şi acceptată şi de părinţii fetei, pornesc în „peţitul adevărat”. Ei sunt însoţiţi şi de lăutari, iar la casa fetei sunt aşteptaţi cu vin, bucate şi voie bună. Un rol foarte important îl au starostii sau peţitorii care conduc întreg ceremonialul, care include cuvinte de laudă, aprecieri şi glume. În unele zone, pentru ca tinerii să se cunoască mai bine şi fata să accepte băiatul, peţitul se repetă de mai multe ori, prilej prin care tinerii au posibilitatea să se cunoască mai bine. Pentru a se convinge că cele spuse de peţitori despre feciorul de însurat, sunt adevărate, părinţii împreună cu fata peţită, programează o vizită, numită „pe vedere”, la casa feciorului. Această vizită este fără lăutari şi fără neamuri. La peţit starostii întocmesc „foaia de zestre”, care va fi citită chiar în ziua cununiei, ca un inventar al zestrei oferite de părinţi tinerilor căsătoriţi. „Foaia de zestre” a miresei trebuie să cuprindă haine de sărbătoare, şi de purtat: suman, cojoc, ilic, cămeşoi, catrinţă, papuci şi ciubote, dar şi lucruri pentru interiorul casei (scoarţe, lăicere, prostiri, feţe de masă, perine, pânzeturi, ştergare etc). De toate acestea se îngrijeşte mama fetei. La toate acestea se mai adaugă o vacă cu viţel, sau câteva vaci, oi, capre, chiar şi un cal, „cal de ginere”, oferit mirelui pentru a veni călare la cununie. „Foaia de zestre” a mirelui trebuia să cuprindă, în special, un loc de casă, sau o casă construită pentru tânăra pereche, un car cu boi, o sanie, vaci, oi, o bucată de ţarină, sau de livadă. Pe parcursul timpului, în locul „foii de zestre” au apărut „contractele prenupţiale” sau buna înţelegere. În ultimul timp, zestrea mirilor s-a concretizat în diploma de studii şi siguranţa unui loc de muncă. De multe ori tânăra pereche porneşte „de la lingură”, cu semnificaţia că singuri şi-au făcut tot ceea ce le-a fost necesar în casă.

Până la apariţia, dar şi în timpul creştinismului, au existat multe semne după care omul se ghida în viaţă. Cununia, fiind un moment foarte important, era foarte atent urmărită şi observată de către toţi cei implicaţi în acest eveniment, pentru norocul şi reuşita drumului, pe care tinerii trebuiau să-l înceapă a-l parcurge împreună. Astfel, dacă la cununie îţi ieşea cineva cu cofa sau găleata goală, era un semn rău şi, pentru a-l compensa, sătenii ieşeau cu cofe şi găleţi pline cu apă, pe care le aruncau în faţa mirilor. În satele din Moldova acest obicei încă mai există şi astăzi. În semn de recunoştinţă şi pentru belşug, mirele sau naşul trebuie să arunce un ban în găleata care a fost răsturnată în calea lor. Dacă în timpul cununiei şi în toată perioada de pregătire a nunţii urlă câinele sau moare o vită din curte, e un semn rău şi nunta se opreşte sau se amână. Dacă splina animalelor tăiate pentru nuntă este plină, înseamnă că tinerii vor avea o viaţă bogată.

Datina de a prezice soarta sau norocul celor ce urmau să se căsătorească (mai ales, soarta miresei) a existat din cele mai îndepărtate timpuri şi se făcea de către bătrânele cele mai iscusite în descântece şi vrăji. Pentru a nu i se întâmpla nimic rău, înainte de a pleca la cununie, mireasa era descântată şi stropită cu apa în care se stingeau cărbunii, în moalele capului şi pe frunte. Soarta celor ce trebuiau să se căsătorească urma să fie bună sau rea, după cum era prezisă de vreme: vremea ploioasă indica mană şi bogăţie, cerul senin şi vremea frumoasă indica o viaţă asemănătoare, iar viforul şi furtuna prezicea vifor şi furtună şi în viaţa celor care urmau să-şi unească destinele.

„Aşezatul” reprezintă înţelegerea părinţilor celor doi miri şi consimţământul căsătoriei. Dacă unii dintre părinţi, mai cu seamă ai fetei, nu sunt de acord cu respectiva

căsătorie, atunci băiatul recurge la „furatul” fetei. Acest lucru se întâmplă cu voia fetei, însă fata poate fi furată şi fără voia ei. Când căsătoria se face prin „furatul” fetei, fata pierde din zestrea ce i se cuvine şi intră sub blestemul părinţilor, tocmai de aceea mirii trebuie să facă orice pentru a îmbuna părinţii şi a primi consimţământul acestora.

Înţelegerea dintre miri şi părinţii acestora se concretizează prin logodna mirilor, la care participă preotul, rude şi prieteni apropiaţi. Logodna prevede schimbul de inel şi năframă, prin acest ritual fata fiind încredinţată mirelui. În perioada dintre logodnă şi cununie, feciorul trebuie să poarte năframa primită de la fată, iar fata inelul, ca simbol al unirii şi credinţei nestrămutate. Frumuseţea şi rafinamentul motivului popular cusut sau ţesut pe năframa dăruită mirelui simboliza maturitatea fetei, în timp ce inelul, simbol solar, reprezenta veşnicia şi perpetuarea vieţii. Pentru a nu se răzgândi, perioada dintre încredinţare şi cununie este scurtă, doar de câteva săptămâni. În această perioadă au loc pregătirile pentru nuntă, alegerea naşilor, a vătăjeilor sau vorniceilor, a druştelor, bucătăreselor etc. Timp de trei săptămâni, după oficierea slujbei, preotul „face strigare”, adică mărturiseşte, anunţă enoriaşilor cununia, care urmează să se oficieze. Acest obicei are drept scop informarea consătenilor şi face cunoscut evenimentul. Dacă consătenii au obiecţii de făcut (mirele a mai fost logodit etc.), se face tot în biserică şi are drept scop posibilitatea ca mirii să se cunoască mai bine.

Alegerea naşilor se face din rândul rudelor sau prietenilor celor mai apropiaţi. Naşii pot fi şi naşii de botez ai mirelui. Naşii joacă un rol foarte important în cadrul cununiei. Prin cele două lumânări, naşii sunt martori în faţa lui Dumnezeu la acea cununie. Naşul sau nunul conduce întreg ceremonialul şi este personajul principal al evenimentului, urmează mireasa, mirele şi naşa, sau nuna, care are rolul de a învola (înhobota) şi dezvola mireasa. Druştele şi vorniceii se aleg atât din partea mirelui, cât şi din partea miresei. Ei pot fi fraţi, surori sau veri, şi prieteni apropiaţi. Vorniceii invită oamenii şi conduc ceremonialul, druştele îmbracă mireasa, anunţă cununia prin chiuit, joacă zestrea şi hora miresei.

Cel mai important moment din timpul căsătoriei este cununia, care este plină de farmec, frumuseţe şi simboluri. De o deosebită frumuseţe este suita de obiceiuri care începe cu chemarea (invitaţia) la nuntă făcută de către vorniceii (vătăjeii) mirelui şi ai miresei. Aceştia, cu o ploscă împodobită cu cetină, flori, busuioc şi cordele (panglici) colorate, plină cu vin sau cu rachiu, merg din casă în casă, pentru a invita tot gospodarul.

Înainte de cununie se face „scalda” mirelui şi a miresei, cu apă de izvor, în care se pune lapte, miere, flori şi busuioc, dar şi un ban pentru noroc şi bogăţie. La casa mirelui, după ce acesta s-a îmbrăcat în haine de sărbătoare, vătăjeii fac „bărbieritul” mirelui, ca simbol al maturităţii acestuia, ce urmează să o dobândească prin căsătorie. La casa miresei, după „scaldă”, aceasta este îmbrăcată, de către druşte, cu veşminte special pregătite pentru cununie. În ultimele decenii cămeşoiul costumului popular a fost înlocuit treptat cu superbele rochii albe din cele mai deosebite mătăsuri, voaluri şi atlasuri strălucitoare. „*Şi pe când se gătеşte mireasa, pe atunci se gătеşte şi mirele, înschimbându-se în cămaşa de mire, ce i-a cusut-o mireasa, anume pentru cununie şi îmbrăcându-se în cele mai frumoase şi scumpe veşminte ce le are, căci, precum mireasa aşa şi mirele trebuie să aibă veşminte noi de cununie, care sunt anume spre acest scop*

lucrate. În fine, precum mireasa aşa şi mirele, după ce s-a gătit cum se cuvine, se aşează după masă, de unde se scoate apoi cu danţul afară. Nemijlocit, după aceasta urmează, atât la mire cât şi la mireasă , iertăciunile"[8].

Iertăciunile se fac în faţa casei, cu mireasa sau mirele îngenunchiaţi pe o pernă. În faţa lor, pe un lăicer, aşezaţi pe câte un scaun, stau părinţii. În spatele mirilor stă colăcerul sau un orator, care rosteşte iertăciunea în numele acestora. Remarcabile pentru întreg ceremonialul de nuntă sunt cuvintele ritmate, rostite de către persoane cu „darul de a vorbi", special tocmite pentru acest eveniment. Toate cuvintele rostite pe ritm melodios, erau special gândite, cu intenţie de admiraţie, apreciere, mulţumire, iertare. De multe ori, printre acestea se strecurau şi cuvinte pline de haz, glume şi chiar unele farse. La sosirea mirelui, în locul miresei, care trebuia să-l întâmpine, apărea câte o bătrână sau femeie îmbrăcată urât. Numai după ce mirele „dădea bacşişul", apărea mireasa sau se deschideau porţile ferecate de către vornicei.

Cu ani în urmă a existat la români obiceiul ca mireasa să fie dată de acasă cu nuntă şi cu zestre. Acest lucru se putea face cu câteva zile înainte, cu o seară înainte de cununie sau în ziua cununiei. Pentru a lua zestrea miresei, mirele trebuia să vină cu câteva care trase de boi sau de cai, frumos împodobite cu panglici, covoare şi verdeaţă. Emoţionant era momentul scoaterii zestrei din casa miresei, în chiote şi strigături moştenite din bătrâni, care sensibilizau ochii miresei şi ai părinţilor până la lacrimi. Prin scoaterea zestrei din casa în care a copilărit mireasa, prin iertăciunile care se obişnuiau în faţa casei, înainte de a pleca la cununie, se marca, de fapt, adevărata desprindere a miresei de părinţii săi, de fraţi şi de surori.

Plin de farmec şi de maxim interes era şi încă mai este „gătitul miresei", adică punerea hobotului (voalului) de către naşă şi druşte. Vornicul principal, cu două crenguţe, joacă voalul (hobotul) peste capetele tuturor fetelor nemăritate, participante la eveniment. După rostirea unor cuvinte pline de simboluri, voalul se aşează deasupra capului miresei, care este aşezată pe o pernă, deasupra unui scaun, în faţa unei oglinzi. În timp ce naşa învoleză (înhobotează) mireasa lăutarii cântă cântece pline de mesaj: „*Ia-ţi mireasă ziua bună, / De la tată de la mumă, / De la fraţi, de la surori, / De la grădina cu flori*". În tot acest timp, miresele plâng, regretând anii frumoşi şi fără griji ai copilăriei.

Aşteptată de către toţi tinerii, hora miresei, purtată cu trei paşi înainte şi trei înapoi, adună fete şi feciori, care se prind de mâini şi se rotesc într-un cerc mare, prilej în care druştele (domnişoarele de onoare) pun florile şi năframele (batistele cusute) în pieptul nuntaşilor. După respectarea tuturor obiceiurilor, întreg alaiul porneşte spre biserică, unde are loc cununia. În alaiul de nuntă nelipsiţi sunt mirii, naşii, vorniceii, druştele şi nuntaşii. În faţa alaiului merg făcliile, lumânările frumos împodobite. Spre cununie lumânările sunt purtate de către un fecior şi o fată, la întoarcerea de la cununie lumânările fiind duse chiar de miri. În timpul cununiei lumânările sunt ţinute de către naşi şi sunt considerate mărturii ale unirii celor doi tineri în faţa lui Dumnezeu. În biserică mirele stă de fiecare dată în dreapta miresei, naşul lângă mire, naşa lângă mireasă, iar în spatele mirilor stau părinţii şi întreg alaiul de nuntaşi.

Din punct de vedere religios, cununia este o taină. În biserică, prin intermediul preotului, tinerii care se unesc liber şi de bună voie în căsătorie primesc Harul Duhului

Sfânt: *Se cunună robul lui Dumnezeu (N), cu roaba lui Dumnezeu (N), în numele Tatălui şi al Fiului şi al Sfântului Duh. Amin*[9]. Cununia este semnul măririi şi al cinstei: *Doamne, Dumnezeul nostru, cu mărire şi cu cinste încununează-i pe dânşii*[10]. Unirea tinerilor prin căsătorie este asemănată cu o coroană, iar coroana este simbolul demnităţii, cinstei şi mândriei. Prin intermediul cununiei, drumul vieţii conjugale este plasat pe axa eternităţii; prinşi de mână, împreună cu preotul şi cu naşii, mirii înconjoară tetrapodul de trei ori, dănţuind în numele lui Isaia. Din acest moment, mersul lor comun este asemănător unei roţi, care se învârte în jurul axei nemişcate. Prin taina Sfintei Cununii, iubirea şi fidelitatea lor se întăreşte şi nimeni şi nimic nu o va scoate din statornicia ei. Degustarea vinului din cupă sau paharul comun, oferit de către preot în timpul cununiei, simbolizează dulceaţa dragostei şi a bucuriei ce o vor împărtăşi împreună. După ce cununia a fost oficiată de către preot, întreg alaiul de nuntă se prinde în hora din faţa bisericii, alături de cei doi miri, de naşi, druşte şi vornicei. La întoarcerea de la cununie nuntaşii se pun pe joc, se ospătează din bucate special pregătite de bucătărese. Întreaga seară se cinsteşte, se chiuie şi se rostesc strigături pline de simboluri.

Numeroase sunt obiceiurile moştenite de la străbuni, pe care mirii trebuie să le respecte cu strictеţe, dacă doresc să aibă o căsnicie fără de probleme. Tradiţia românească prevede ca, în drum spre biserică, mireasa să nu întoarcă capul înapoi, ca să nu-i pară rău că se căsătoreşte, la întoarcerea de la cununie mirele trebuie să meargă împreună cu mireasa şi să nu se dezlipească de ea, pentru a nu se despărţi niciodată, dacă în drum sau în timpul cununiei se rupe o lumânare, e semn că acela va muri mai repede. Cununile, de cad de pe capul mirilor, e semn că acea căsnicie se va destrăma. Pentru a se simţi protejat, ţăranul român a respectat aceste tradiţii şi obiceiuri şi le-a transmis urmaşilor din tată în fiu, scriitorii le-au consemnat în cărţi, iar pictorii le-au imortalizat pe pânze.

Genul de pictură care a conservat cel mai fidel imaginea ţăranului român, preocupările şi visele lui, frumuseţile din jurul lui şi o bună parte din tradiţiile şi obiceiurile lui este pictura naivă. Fără reguli şi fără canoane, pictura naivă poate fi considerată un curent plastic asemănător cubismului, futurismului, abstracţionismului. Imaginaţia autorului nu are limite, de la utopie până la realitatea care-l înconjoară sau o trăieşte, el poate alege şi interpreta orice temă, după cum îi dictează sufletul. Nici în alegerea culorilor nu există reguli. Criticul de artă Victor Ernest Maşek afirmă: *„Peisajul, portul, datinile şi obiceiurile despre care povestesc în pânzele lor pictorii naivi, sunt cele în mijlocul cărora au trăit, care le sunt sau le-au fost familiare şi pe care le evocă cu nostalgie. Chiar şi atunci când subiectul este imaginar, simbolic ori metaforic, el preia ceva din miraculosul şi feeria basmelor, fabulelor sau snoavelor populare ale folclorului şi literaturii ţării"*[11].

Nunta, momentul cel mai important din viaţa ţăranului român, a fost imortalizată în pânzele multor pictori naivi, creaţiile lor rămânând mărturie în timp, asemănătoare unei cărţi în imagini a tradiţiei noastre strămoşeşti. Catinca Popescu, Ion Vintilă, Ion Niţă Nicodin sunt doar câţiva pictori naivi, care au adus în picturile lor întreg alaiul de nuntă românească, în care oamenii se bucură şi trăiesc împreună

evenimentul, în prietenie, în cântec şi joc. În picturile sale, *,,Catinca Popescu are o lume a ei, care vine de departe, din tradiţiile noastre populare, din basme şi povestiri, din adâncul unui suflet frumos şi pur, al cărui prea-plin se revarsă în lucrările sale. Artista pare a trăi o nevoie profundă de a regăsi un paradis pierdut, o dimensiune a spiritului care dă valoare şi autenticitate existenţei. Ea pictează cu o imensă bucurie, pe care ţi-o transmite şi ţie, privitorului, cucerit de spectacolul doldora de viaţă, ,,jucat" în pânzele sale. Catinca Popescu a pătruns taina culorilor şi ne spune, şoptit, povestea lor şi a personajelor care-i animă lucrările. Un aer feeric, de sărbătoare, de voie bună inundă, cu dărnicie, pânzele pictoriţei"*[12].

Biserica, locul principal din viaţa omului şi a comunităţii săteşti, este nelipsită din pânzele fiecărui pictor. Pictată pe o culme de deal, în mijlocul sau într-un fundal de tablou, biserica vine să întărească şi mai mult ideea de unire a cerului cu pământul şi de centrul de univers al spiritualităţii româneşti.

Catinca Popescu, *Nuntă**

Catinca Popescu, *Obiceiuri* (botez-nuntă)

Ion Niţă Nicodin, *Gătitul miresei***

Ion Vintilă, *Nunta****

* Galeria personală.
** SAVONEA Vasile. – *Arta naivă în România*, Editura *Meridiane*, Bucureşti, 1980.
*** *Ibidem.*

Note şi referinţe bibliografice

[1] MARIAN S. Fl. – **Nunta la români**. Editura *Grai şi suflet – Cultura Naţională*, Bucureşti, 1995. – P. 21.
[2] *Ibidem*, p. 34.
[3] *Ibidem.*
[4] *Ibidem*, p. 38.
[5] *Ibidem.*
[6] *Ibidem*, p. 42.
[7] *Ibidem*, p. 47.
[8] *Ibidem*, p. 278.
[9] Slujba Sfintei Cununii.
[10] *Idem.*
[11] MAŞEK Victor Ernest. – **Revista Luceafărul**. 11 oct. 2001.
[12] MIHALACHE Carmen, critic, Bacău.

WEDDING IN POPULAR TRADITION AND IN NAIVE ROMANIAN PAINTINGS

Abstract

By means of this paper I intended to bring in our present life the beautiful ancient customs related to the most important event in man's life, the wedding. The world of the ancient village hides numerous traditions regarding wedding. These traditions were kept in our people's millennial conscience and are still practiced, giving the connotation of a moment in which reality is combined with the naive imagination which springs from the heart of the simple village man, who always pertained to a cosmic and spiritual space. In order to feel protected, the Romanian peasant sought to respect the traditions and the customs he was born and lived in and transmitted them to descendents, from father to son. Writers registered them in books and painters on their works. The painting which better preserved the image of the Romanian peasant, his concerns and dreams, beauties surrounding him, a great part of his traditions and customs is the naive painting.

Doctorand,
Universitatea de Artă „G. Enescu",
Iaşi

ORNITOFAUNA MOLDOVEI: DIMENSIUNI ISTORICE ŞI CULTURALE

Ion XENOFONTOV

Rezumat

Domeniu eclipsat din cercetările istorice, considerat al naturii – ornitofauna spațiului est-carpatic – relevă dimensiuni care însoțesc viața cotidiană a populației românești din cele mai vechi timpuri. Prin prisma cercetărilor interdisciplinare se developează o conexiune profundă dintre activitatea (viața) oamenilor și un element increat al biodiversității – păsările.

Preliminarii. Din cele mai vechi timpuri teritoriul cuprins între Carpații Orientali şi fluviul Nistru a fost bogat în viețuitoare. Diversitatea biologică a regiunii se datorează, în primul rând, poziției geografice favorabile: la interferența biogeografică a zonelor central-europeană, eurasiatică şi mediteraneană. Un loc aparte în biodiversitatea naturii îl ocupă păsările (*Avis,-is, lat.*), „clasă de vertebrate ovipare, cu corpul acoperit cu pene, cu aripi pentru zbor şi cu fălcile acoperite cu formații cornoase”[1]. În prezent din cele 8 600 de specii de păsări grupate în 39 ordine, răspândite pe întregul glob, în Republica Moldova se întâlnesc reprezentanți a 17 ordine (în Chişinău – 13 ordine). Păsările au un rol important în natură şi în viața oamenilor. Menţin echilibrul ecologic în natură, reglează numărul de insecte şi rozătoare dăunătoare pentru agricultură şi silvicultură, pot fi actori importanți în soluționarea problemelor de monitoring ecologic integrat[2].

În perimetrul biodiversității Terrei, constituit în decursul a milioane de ani, păsările au apărut cu cca 150-170 mln ani în urmă, în Jurasic, a doua perioadă a Mezozoicului[3]. Degradarea ecosistemelor naturale rezidă în numărul de specii rare, pe cale de dispariție. Supresiunea speciilor este condiționată, pe de o parte, de durata limitată de existența în timp a speciilor, iar pe de altă parte, de înrăutățirea condițiilor de viață. În prezent tot mai multe specii sunt pe cale de dispariție. Astfel, în ediția a doua a *Cărții Roşii a Republicii Moldova* (2001) sunt înscrise 39 de specii de păsări, mai vulnerabile şi periclitate fiind 20 specii de păsări răpitoare[4]. Specialiştii avertizează că dispariția acestora va provoca un dezechilibru funcțional al biocenozei sistemelor naturale[5]. În plan istoric se semnalează două fenomene: *dispariția unor specii de animale sălbatice (inclusiv de păsări) şi degenerarea altora, domestice*[6].

În procesul de perturbare a evoluției firești a viețuitoarelor este implicat şi omul (factor antropic), care dintotdeauna a tins să supună natura. Pe măsura dezvoltării societății omeneşti au evoluat şi formele de intervenție a omului în natură. De exemplu, pe parcursul istoriei, vânătoarea (apărută ca formă de asigurare a hranei) a evoluat de la folosirea „instrumentelor ecologice” de vânătoare la aplicarea unor arme de vânătoare performante. S-au modificat şi formele acesteia. Dacă în trecut vânătoarea era practicată în grup, în mod special pentru consum, în prezent este o formă a hobby-ului. În fond, acțiunile directe (vânatul) şi indirecte ale omului (tăierea pădurilor, extinderea agriculturii, dezvoltarea vităritului, industrializarea) au influențat negativ asupra evoluției păsărilor. Toată această activitate umană a determinat, în cele din urmă, dispariția multor specii de păsări din fauna spațiului carpato-nistrean, iar setea de a desfăta instinctele

primare au deschis calea unei *ecocatastrofe*. În plan global, tendința omului de a supune natura şi de a profita nerațional de bogățiile ei au provocat autodistrugerea. Colapsul conexiunii firești, de armonie, dintre om şi natură intensifică dezintelectualizarea, duce la războaie, violență, terorism, proliferează drogurile şi alți factori nocivi care generează distrugerea atât a societății, cât şi a mediului său de viață. Lecția pe care urmează să o însuşească actualmente omenirea rezidă în înțelegerea faptului că este o parte a naturii şi va putea supraviețui doar printr-o dezvoltare armonioasă cu ea[7]. Savanții atenționează că este necesară şi o ecopsihologie, utilă pentru a evita contaminările, iar mai apoi „poluările psihice”[8]. În viziunea noastră, anume prin educație civică, apelând, în mod special, la discursul istoric şi cultural (reluarea valorilor autentice din cultura materială şi spirituală) se poate crea un climat favorabil relațiilor de armonie dintre om (cultivată încă din copilărie) şi natură, obiectiv care, de altfel, constituie laitmotivul prezentului demers. Există şi un gând „mai lăuntric” în viața noastră cotidiană să nu prevaleze conversațiile despre valorile mercantile, pierdute uşor în spațiul temporalității, ci despre dimensiunile, fenomenele şi însuşirile perene şi „sacre” ale cosmosului, prin revenirea la NATURĂ, cu toate componentele acesteia. Totodată, prezentul discurs înglobează o dimensiune inovatoare în cercetare, cea de *ecologizare istorică*.

Retrospectivă istorică. Sursele osteologice, recuperate în urma săpăturilor arheologice, demonstrează faptul că, începând din preistorie, comunitățile umane se îndeletniceau cu vânătoarea (lat. *venatio,-onis*), inclusiv a păsărilor, completând astfel raționul cu hrană consistentă, bogată în proteine de origine animală. Era practicată şi metoda activă de dobândire a vânatului. Oamenii din Acheuleean (200 – 150 mii de ani î. Hr.) scoteau din vizuini animale mici, strângeau ouă de păsări, devastând uneori cuiburile acestora, prindeau păsări în perioada năpârlirii, când acestea nu puteau zbura. Vânatul era folosit în stare crudă sau pregătit pe rug. La vânătoare se foloseau bâte, bețe, care uneori aveau prinse la capete vârfuri din silex, pietre, se foloseau şi cele mai rudimentare curse[9]. Treptat, instrumentele de vânătoare se perfecționează, apare propulsorul de lance, arcul cu săgeți (la confecționarea căruia se folosea lemnul, cornul, tendoanele, părul de cal, alte materiale), descoperite încă în Paleoliticul superior (40 – 13 mii de ani î. Hr.)[10]. De exemplu, în Grota Brânzeni I (situată la 2 km de s. Brânzeni, raionul Edineț), stațiune din Paleolitic, în procesul investigațiilor arheologice au fost descoperite oseminte de diverse animale, predominând cele de mamifere mari şi mijlocii, precum şi cele de păsări (potârnichea albă / *Perdix perdix*, de tundră şi sură, cocoşul-de-pădure / *Tetrao urogallus*, prepelița / *Coturnix coturnix*, dropia / *Otis tarda*). Oasele mari care constituiau obiectul vânătorii, oasele animalelor mici (insectivore, rozătoare şi păsări) provin din descompunerea igluviei păsărilor răpitoare (cucuveaua / *Athene noctua*, buha / *Bubo bubo* etc.), care trăiau în grotă în timpul în care era părăsită de oameni[11]. În stratul cultural Mezolitic (această epocă cuprinde o perioadă de cca 4 000 de ani, din mileniul XII până în mileniile VIII-VII î. Hr.) din Grota Brânzeni I speciile de păsări sunt mai uniforme decât în Paleoliticul superior. Astfel, s-au depistat rămăşițele a 14 specii de păsări din 5 grupuri. Continuă să prevaleze oasele păsărilor de pădure. Prezența oaselor cocoşului-de-munte relevă că în această perioadă pădurile de foioase ocupau cea mai mare parte din uscatul

actual al teritoriului Republicii Moldova. Păsările de baltă sunt reprezentate doar de câteva specii de cufundar (*Gavia arctica, Podiceps cristatus*) şi raţe sălbatice (*Anas platyrhynchos*). Dintre speciile de stepă au fost descoperite resturi osteologice de prepeliţă, dropie-mică (*Otis tarda*) şi ciocârlie-moţată (*Alauda cristata*). Resturile osteologice indică o reducere treptată a numărului de potârniche-albă şi dispariţia celor de tundră[12]. Încă din Paleolitic se confecţionau podoabe care reprezentau dinţi de animal, oase tubulare de iepuri şi păsări[13].

Pentru a-şi dobândi mai uşor hrana, omul s-a preocupat de domesticirea animalelor, inclusiv a păsărilor. Până în prezent au fost domesticite câteva specii de păsări (găina, raţa, gâsca, curca, bibilica)[14]. Una dintre primele păsări domesticite de către om este găina (*Callus domestica*), crescută pentru carne, ouă şi unele produse auxiliare (pene, îngrăşăminte). Se consideră că ţara de origine a găinilor domestice este India, de acolo ele s-au răspândit în China, Mesopotamia, apoi pe litoralul Mării Mediterane[15]. În spaţiul de la est de Prut, analiza materialului antropologic şi arheologic de la cetatea Rudi – *La şanţuri* (raionul Dondueni), datat cu aproximativ sec. I î. Hr., denotă faptul că din cele 15 specii de animale, majoritatea o reprezintă cele domesticite, inclusiv găina[16].

Produsele avicole au servit drept sursă de coloranţi (tinctoriale). De exemplu, gălbenuşul de ou era utilizat în calitate de colorant galben-portocaliu, în mod special, în cosmetică[17].

O colecţie importantă de piese din lut, constituită din figuri zoomorfe, inclusiv din familia ornitomorfelor, a fost descoperită în aşezările Durleşti – Valea Babei, în apropierea locuinţelor din sec. VIII–IX şi X–XIII. Grupul de statuete ornitomorfe include un model de pasăre, puternic stilizat, posibil, o găină sau un cocoş. Anumite circumstanţe, posibil de ordin ritual, au făcut ca pe locul unde se lucrau vase să se facă o „înmormântare" cu sacrificare, prin spargerea unor figuri antropo- şi zoomorfe. Plastica miniaturilor din lut poate fi pusă în legătură cu atributele de cult ale ritualurilor păgâne, putând însă servi şi drept piese pentru jocurile de copii[18].

Informaţii despre biodiversitatea Ţării Moldovei în Evul Mediu găsim în impresiile de călătorie ale străinilor ce au vizitat ţara. Vraciul lui Ştefan cel Mare şi Sfânt (1457-1504), italianul Matteo Muriano (1502), doctor în arte şi medicină, considera Moldova o „ţară mănoasă şi foarte bogată şi bine aşezată, plină de animale şi de toate bucatele"[19]. Călătorul suedez H. Weismautell, la începutul sec. XVIII, străbătând Moldova, afirma: „În toată această ţară este un belşug nemaiauzit de tot soiul de sălbăticiuni... foarte multe dropii, potârnichi, găinuşe de câmp şi de mesteacăn, raţe, gâşte, becaţine şi alte păsări, dar oamenii nu prea le vânează sau prind; dacă ar avea chef, locuitorii ar putea să se hrănească numai cu vânat. Căci şi cel mai sărman ţăran, ca şi domnul însuşi, poate să vâneze şi să prindă orişicând şi oriunde"[20].

Vânătoarea, ca mijloc suplimentar de obţinere a produselor alimentare şi a materiei prime, ocupa un loc semnificativ în gospodăria rurală, iar pentru aristocraţie constituia o distracţie plăcută[21]. La sfârşitul sec. XVI, la marile serbări de la curţile domneşti din Moldova şi Muntenia, pe lângă isnafuri (bresle) participau şi „vânzători de păsări de tot soiul, ducându-le în cuştile lor spânzurate de pârghii"[22]. Penajul era un accesoriu indispensabil al nobilimii din spaţiul românesc. Principele Transilvaniei,

Gabriel Báthory (1608–1613), de exemplu, avea „cuşma din cap" împodobită cu pene de vultur[23]. Păsările erau vânate şi pentru pene, reprezentate şi pe însemne. Hârtia, fabricată pentru întâia oară în Muntenia pe timpul lui Matei Basarab (1632–1654), avea ca marcă stema Ţării Româneşti – „acvila crucială"[24].

Unele specii de păsări erau folosite de om pentru vânatul altor animale. Vânătoarea cu păsări (în special, cu şoimi) a fost practicată cu pasiune de domnii şi principii Moldovei. Vasile Lupu (1634-1653), în 1641, a procurat şoimi din Transilvania, iar principele Nicolae Şuţu, ornitofil declarat, le-a consacrat chiar un capitol aparte în memoriile sale. Şoimii figurau în obligaţiile (haraciul) domnilor Moldovei spre Poartă[25]. În aspiraţiile juvenililor aristocraţi figura tendinţa de a avea un cal de soi, o sabie ascuţită, un câine ager şi un şoim iute[26]. În lucrarea sa de prestigiu *Descrierea Moldovei* (1716), D. Cantemir (1673–1723) narează în cele mai mici amănunte despre ritualul vânătorilor domneşti, consacrându-le chiar un capitol aparte din lucrarea menţionată – Capitolul IX „Despre vânătorile domneşti". Unde fenomenul este relatat într-un context mai universal, dar evidenţiind şi particularităţile autohtone: „După cum toţi domnii de pe pământ obişnuiesc să iubească vânătoarea, aşa şi domnii Moldovei o socotesc foarte plăcută; la moldoveni ea se bucură de cinste... După ce se isprăveşte vânătoarea, fiarele cele curate, ce sunt bune de mâncat, sunt duse parte la cuhnea domnească şi parte sunt împărţite între boieri şi căpiteniile oştei, cele spurcate însă, cum sunt vulpile, urşii, pisicile sălbatice şi alte fiare sunt lăsate săracilor sau slujitorilor domneşti, care trag foloase destul de mari din pielea lor"[27].

O sursă de studiere a ornitofaunei sunt colecţiile de păsări împăiate. O astfel de colecţie, prima în Basarabia, a fost creată în cadrul Muzeului Zemstvei (actualul Muzeu Naţional de Etnografie şi Istorie Naturală din Chişinău), fondat în 1889. Primul custode şi preparator al muzeului, ornitologul Franz Ostermann, a contribuit în mod deosebit la crearea colecţiei de păsări, destul de semnificative pentru gradul de dezvoltare a ştiinţelor naturale din Basarabia[28].

În Basarabia insectele dăunătoare aduceau mari pagube în gospodăriile rurale, câmpuri, grădini, în general, şi printre animalele casnice, păsări, în particular. De aceea, Zemstva şi-a oferit serviciile în scopul distrugerii dăunătorilor, fapt care a generat rezultate satisfăcătoare[29].

După Unirea Basarabiei cu România (1918) s-a creat un nou cadru instituţional şi economic în domeniul creşterii păsărilor. Serviciul veterinar, aflat în subordinea Ministerului de Interne, în 1919, trece la Ministerul Agriculturii, formând împreună cu Direcţia Zootehnică – Direcţia Generală Zootehnică şi Sanitar-veterinară. La 27 octombrie 1919 a fost adoptată prima lege de prohibiţie a vânătoarei, „Legea pentru protecţia vânatului şi reglementarea vânătorii". În 1926 a fost pusă în aplicare „Legea creşterii, îmbunătăţirii şi apărării sănătăţii animalelor". Articolul 10 al acestei legi prevedea crearea unui fond zootehnic central pentru subvenţionarea şi încurajarea crescătorilor[30]. După statistica agricolă din 1935, România poseda 37 001 000 găini, 3 216 500 raţe, 2 688 100 gâşte, 681 900 curci, 230 900 bibilici, 2 625 000 porumbei. Valoarea totală a păsărilor din ţară a fost calculată la 1 275 675 000 lei. Valoarea totală a produselor avicole obţinute într-un an se evalua la suma de 3 871 150 000 lei, venitul net obţinut de la păsări se ridica la 1 947 150 000 lei. În exportul total de ouă (1 855 vagoane)

Basarabia ocupa locul I – 842 de vagoane, urmată de Moldova – 554, Ardeal – 178, Bucovina – 154, Banat – 88, Dobrogea – 39. Avicultura țării se afla în mâinile țăranilor. Proprietarii mici dețineau 76% din păsări, proprietarii mijlocii – 14%, proprietarii mari – 10%. În urma comercializării produselor avicole, populația rurală obținea venituri consistente, cu care se acopereau cheltuielile mici ale gospodăriei. Crescătorii de păsări erau organizați în diferite asociații. La Chișinău funcționa „Sindicatul de Avicultură și de cultura animalelor mici". Institutul Național de Zootehnie organiza concursuri pentru selecționarea fermelor avicole. Astfel, a organizat, în 1934, *primul concurs de ouat*, iar la 1 ianuarie în același an a înființat „Avicultura", revistă lunară pentru organizarea, îndrumarea și încurajarea creșterii păsărilor[31].

În Republica Autonomă Sovietică Socialistă Moldovenească (1924-1940), în procesul de colectivizare, prin aplicarea măsurilor de constrângere, au fost naționalizate toate bunurile, iar sub această incidență au căzut și păsările.

Guvernământul Basarabiei, instalat la Chișinău la 20 iulie 1941, a reglementat vânătoarea printr-o ordonanță, de asemenea, a organizat combaterea ciorilor, distrugând peste 22 mii de cuiburi cu ouă și omorând peste 30 mii de ciori. S-au luat o serie de măsuri pentru înființarea de fazanerii. În 1942 au fost numiți 10 paznici de vânătoare pentru protejarea dropiilor, lebedelor și stârcului alb. S-a editat revista de vânătoare „Basarabia vânătorească"[32].

Acțiunile militare au constituit un factor devastator pentru efectivul păsărilor din regiune. Astfel, în majoritatea gospodăriilor agricole din spațiul vizat în operația Iași-Chișinău, din august 1944, au fost pierdute toate păsările[33]. Conform informațiilor furnizate de Comisia de estimare a prejudiciilor cauzate economiei Basarabiei, pe parcursul anilor 1941-1944 s-au pierdut 817,3 mii de păsări[34].

În timpul foametei (1946-1947) a avut de suferit și efectivul unor păsări sălbatice. Întrucât lipseau alimente – „nu era nimica în sat, lumea mâncase totul"[35], ingeniozitatea oamenilor a suscitat dimensiuni incredibile în privința hranei și prepararea acesteia, inclusiv de consumare a păsărilor considerate în mentalitatea populară *diabolice*: „(...) puneam capcane și prindeam cioroi, le rupeam capul și mâncam carnea lor. Era scârboasă, dar așa mâncam. Astfel era în 1946, în primăvara lui 1947 oamenii erau slăbiți de foame, prindeau țistari și făceau un fel de frigărui"[36]. În perioadă, de după cel de-al Doilea Război Mondial păsările, ca „valoare numerică", au constituit mărul discordiei în timpul fragmentărilor sociale. Astfel, în profilul de avuție al unui „chiabur" (țăran înstărit), conform unui inventar efectuat de autorități, erau incluse, printre altele, și 8 găini[37].

În perioada postbelică, în spațiul dintre Prut și Nistru s-au organizat diverse crescătorii pentru aclimatizarea păsărilor și pentru crearea raselor noi. În anii 1960-1970 a fost aclimatizat fazanul, specie de origine subtropicală (*Colhida*), pentru care s-a format o crescătorie în satul Talmaza (actualul raion Ştefan-Vodă). Din această crescătorie pe parcursul a 30 de ani au fost puse în libertate cca 150 mii de păsări[38]. Din 1963, în gospodăriile experimentale și ale Institutului Moldovenesc de Cercetări Științifice în domeniul zootehniei și medicinii veterinare și ale Institutului Agricol „M.V. Frunze" din Chișinău au fost selecționate linii tehnologice ale rasei „Legorn" cu o producție medie de 240-260 ouă pe an[39].

Creșterea păsărilor pentru consum a constituit o ramură importantă în economia Republicii. Pe parcursul anilor 1950 și 1990, în RSSM producția de ouă s-a majorat de 66,7 ori, respectiv de la 12,3 mil. buc. până la 820,7 mil. buc. Producția medie de ouă a unei găini ouătoare a constituit 159 buc. În 1970, 195 buc. – 1980, 207 – 1990[40]. La combinatele avicole se întreținеau câte 50-200 mii găini, care erau folosite până la vârsta de 18 luni. La stațiunile de incubație se obțineau anual 15-16 mil. pui[41]. Succesele înregistrate s-au răsfrânt și asupra crescătorilor de păsări. În anul 1985, de exemplu, la Întreprinderea „Moldprom" crescătorii de păsări erau plătiți cu 4,77 ruble pentru o zi-muncă (inclusiv plata suplimentară)[42].

În 1970, în RSS Moldovenească erau 15 mii de vânători care practicau genul de vânătoare sportivă, iar de ocrotirea animalelor de vânătoare se ocupa *Societatea benevolă a vânătorilor și pescarilor*[43]. Un accent deosebit se punea pe educația unei atitudini protectoare a tinerilor față de natură, inclusiv față de păsări. De exemplu, într-o broșură cu caracter de diseminare a cunoștințelor de protejare a păsărilor se afirma: „Pionierii – prietenii păsărilor! Nu lăsați pe nimeni să nimicească cuiburile! Opriți copiii de a trage cu praștia! Lămuriți-le că păsările sunt cei mai buni prieteni ai grădinilor și parcurilor"[44].

După proclamarea independenței Republicii Moldova, la 27 august 1991, creșterea păsărilor a fost într-o eclipsă. În perioada 1992 și 2006, efectivul de păsări s-a micșorat cu 37 %, iar producția de ouă – cu 45 %, fiind desființate și gospodăriile de prăsilă, prin urmare s-au diminuat esențial genofondurile[45]. În 2007, în țară erau 22 531 mii capete de păsări, dintre care 2 540 mii capete în întreprinderile agricole și 19 991 mii – în gospodăriile individuale și gospodăriile țărănești (de fermieri)[46]. Pentru comparație, în 2009 erau 18 328 mii capete de păsări, dintre care 3 115 mii capete în întreprinderile agricole și 15 213 mii capete în gospodăriile individuale și gospodăriile țărănești (de fermieri)[47].

Legea Republicii Moldova nr. 439 din 27.04.1995 prevede o serie de măsuri de asigurare a protecției regnului animal (art. 11): stabilirea regulilor, normelor, termenelor și altor cerințe de protecție, folosire și reproducere a resurselor regnului animal; prevederea măsurilor de protecție a animalelor în proiectele de amenajare a teritoriului, de irigare, de construcții și în alte proiecte; neadmiterea folosirii neautorizate a resurselor regnului animal; protejarea și ameliorarea habitatului, a condițiilor de reproducere și căilor de migrație a animalelor; încasarea amenzilor și despăgubirilor pentru pagubele cauzate animalelor și habitatului lor; crearea de arii naturale protejate de stat; reproducerea în condiții de captivitate a speciilor de animale rare, periclitate și vulnerabile; limitarea scoaterii animalelor din mediul natural și aclimatizarea de specii noi; recultivarea terenurilor deteriorate și crearea condițiilor de viețuire și reproducere pentru speciile de animale folositoare; acordarea de ajutor animalelor, în caz de îmbolnăvire sau pericol de pieire, ca urmare a calamităților naturale și a altor cauze; efectuarea de cercetări științifice în domeniul protecției și folosirii resurselor regnului animal; efectuarea monitoring-ului asupra proceselor și fenomenelor ce au loc în lumea animală; educația ecologică a populației.

Conform art. 34, evidența de stat a resurselor regnului animal se efectuează de către Academia de Științe a Moldovei (a animalelor rare, periclitate și vulnerabile,

a animalelor folositoare pentru agricultură şi silvicultură, a animalelor care au importanţă pentru cercetări ştiinţifice); Ministerul Agriculturii şi Alimentaţiei (a dăunătorilor culturilor agricole, pădurilor şi a animalelor de vânat); Ministerul Sănătăţii (a animalelor parazite şi agenţilor de boli infecţioase); Societatea vânătorilor şi pescarilor (a animalelor de vânat, a altor animale care vieţuiesc în terenurile de vânătoare ale fondului cinegetic); alte organizaţii şi subunităţi (a speciilor de animale ce ţin de genul de activitate a acestor unităţi).

În 2003 a fost creată Întreprinderea de Stat pentru Cercetare şi Producere „Avicola Moldova", care are în vizorul ştiinţific crearea populaţiilor, liniilor, raselor şi hibrizilor de găină. Avicultura este considerată o ramură semnificativă a economiei, care are drept scop asigurarea protecţiei alimentare a populaţiei în baza calităţilor biologice, în funcţie de capacitatea păsărilor de a da produse animaliere variate şi valoroase. În anii 2004-2005 cercetătorii întreprinderilor au creat crosul de pui broiler „Prim Moldovenesc", confirmat prin brevet de invenţie, caracterizat prin ritm sporit de creştere, viabilitate şi un efect economic de la implementare de cca. 15,0-18,0 mln. lei[48].

În prezent, în economia Republicii Moldova se aplică soluţii alternative în creşterea anumitor soiuri de păsări. Astfel, creşterea struţilor – pasărea secolului al XXI-lea – constituie o ramură importantă a aviculturii. În Republică activează eficient o crescătorie impunătoare de struţi („Anatex"), iar în mediul crescătorilor particulari are o largă răspândire forma hibridă de struţi – struţul negru african[49].

Schiţă culturologică. Păsările sunt un element indispensabil al vieţii cotidiene şi religioase, al trăirilor spirituale şi materiale, al viziunii despre lume a societăţii româneşti din spaţiul carpato-nistrean. În lumea rurală, de exemplu, păsările erau circumscrise modului de viaţă al gospodarilor: „În curtea casei – grajdul pentru vite şi coteţul pentru păsări, fără de care omul nu se consideră gospodar"[50]. *Elementele decorative avimorfe* (cocoş, hulub, păun etc.) se întâlnesc în ornamentica: covoarelor (aşa-numitele covoare herminate)[51], decorul frontoanelor[52], ornamentele beciurilor, ceramicii[53] etc.

Păsările sub forma unor imagini simbolice au fundamentat tipologia iconografiei creştine. Astfel, din sec. al III-lea pasărea care ciuguleşte din ciorchinele de strugure sau din alte fructe, rămâne simbolul Paradisului. Păunul simbolizează învierea şi nemurirea. Corbul este considerat drept pasăre care nu se mai întoarce. Opus acestuia, porumbelul (cu referire la pasărea lui Noe) reprezintă „vestitorul noului legământ pe care Dumnezeu l-a făcut cu oamenii, şi, pe de altă parte, al păcii promise credincioşilor după moarte"[54]. Sunt cunoscute şi o serie de valenţe simbolistice „laice" ale păsărilor: porumbelul – simbol al iubirii şi al păcii, cucuveaua al înţelepciunii, barza cu pruncul în cioc al căminului familial. Imaginea păsării singuratice – cucul – este invocată în folclorul românesc, ca o dimensiune a dificultăţilor şi a stărilor de disperare: „Cântă-mi, cucule, numai mie,/ Că la vară nu se ştie/ De mai sunt, de nu mai sunt,/ Ori mă fac negru pământ..."[55] sau „Aici aş vrea să pun la poezie punctul/ C-am rămas sărac ca cucul..."[56]. Păsările înglobează şi o serie de superstiţii şi vendete. Astfel, barza, pentru a se răzbuna pe cel care umblă la cuib, pune în mişcare ciocul destul de lung, uneori îl împroaşcă cu excremente pe inamic sau poate să-i dea foc casei[57].

Unele fenomene din mitologia populară românească, menţinute în mentalitatea tradiţională, sunt legate de idolatrizarea copacilor (cultul dumbrăvilor sacre), a izvoarelor, a animalelor domestice şi sălbatice etc. Păsările sunt prezente în multe situri arheologice din preistorie, iar unele specii erau considerate ocrotitoare ale familiei şi triburilor[58]. Printre eroii principali ai poeziilor şi cântecelor, îndeosebi pentru copii, se numără şi păsările („Cioară, cioară", „Pasărea zboară")[59].

În romanul alegoric *Istoria ieroglifică* a lui D. Cantemir întâlnim o serie de expresii în care un loc aparte îl ocupă păsările. Unele construcţii de cuvinte sunt de inspiraţie folclorică: „Pentru *găina* de mâne, oul de astăzi lasă", „Nu toată *pasărea zburătoare* să mănâncă"[60]. D. Cantemir n-a fost străin nici de arhitectura unor termeni calamburistici de tipul „struţo-cămilă", frământări de cuvinte într-o singură frază: „Unde Leul vulturéşte şi Vulturul leueşte, Prepeliţa se va iepuri şi Epurele se va prepeliţi?". Sau, un alt joc de cuvinte: „Hameleonul, de la Şoim eşind, dormire fără dormire să dormiteze şi somn fără somn să somneze, la statul culcuşului său să duse"[61]. În *Descrierea Moldovei*, Cantemir expune ilar, fără observaţii critice şi convingerea populară fabuloasă despre *vânatul ieruncilor*[62], denaturare vânătorească hazlie pentru cei neiniţiaţi în arta vânatului, despre suta de *ierunci* proaste într-un copac: „Se... află în Moldova... o pasăre căreia locuitorii ţării îi zic ieruncă... mică... proastă şi surdă din firea ei. Dacă un vânător găseşte o sută (de ierunci) într-un singur copac, poate să le împuşte pe toate rând pe rând, iar celelalte se uită cum se prăpădeşte una după alta"[63].

Pasărea în credinţele şi ritualurile culturii tradiţionale. Element increat în obiceiurile şi tradiţiile româneşti, păsările escortă un întreg ritual calendaristic şi un patrimoniu de ritualuri, constituind şi un factor substanţial de conotaţii profunde ale vieţii spirituale. Conform unor credinţe ancestrale, dacă în ziua de Ignat (20 decembrie/ 2 ianuarie) nu aveai sânge, atunci trebuia să-ţi împungi măcar un deget sau creasta unui cocoş negru. Sacrificarea porcului putea fi substituită cu „cel puţin – o pasăre: găină, raţă, gâscă"[64]. Acest ritual era încărcat de semnificaţii. În ziua Sfântului Ignat, în Basarabia se consideră că, în cazul în care se taie o pasăre de sex masculin, atunci vaca va făta un viţel, iar musafirul trebuie să stea în casa gospodarului într-un colţ, ghemuit, precum cloştile, să stea tot timpul pe cuibar. De menţionat că Ignatul sau Ignatul Porcilor la găgăuzi este considerată Ziua găinilor[65]. Ideatica acestei manifestări religioase poate fi considerată drept o manifestare a *sacrificiului animalier*, sacrificiu cunoscut şi în cultele practicate de greci, romani, celţi, perşi, hinduşi, egipteni, în cultele politeiste şi în religiile monoteiste. Mai sunt cunoscute şi alte forme de sacrificare în spaţiul românesc, în contextul diverselor activităţi şi practici. În Transilvania, în perioada modernă, în timpul secerişului se practica îngroparea unui cocoş, iar un tânăr secerător trebuia să-i taie capul. În spaţul dintre Prut şi Nistru era cunoscut ritualul de înmormântare a unui pui viu în perioada de secete îndelungate[66]. La români şi la slavii de sud cocoşul are şi rolul de „sacrificiu de construcţie", atribuindu-i-se putere apotropaică, de apărare a oamenilor de maladii. Cocoşul este reprezentat ca vestitorul luminii, care alungă întunericul şi duhurile rele. La bulgari cocoşul sacrificat mai simboliza şi virilitatea.

Păsările şi penajul acestora, în contextul mitico-tradiţional al obiceiurilor de familie, sunt incluse într-un ritual complex al *ciclului de viaţă uman*. Astfel, în unele

localităţi sudice ale Republicii Moldova, din momentul botezului pruncul este supus unor exerciţii de ritual, menite să-i creeze un climat benefic şi de beatitudine. După ce este adus acasă de la biserică, pruncul este „scos din mir” şi supus ceremoniei de scăldare, la care, în mod obligatoriu, asistă membrii familiei, naşii şi câteva persoane în vârstă. Scăldatul reprezintă o prefigurare a purităţii copilului creştinat şi închinat Domnului. Este importantă şi „dirijarea” scăldatului, care este îndeplinit de naşă, sau, când aceasta este prea tânără, de o femeie în vârstă, iar celelalte femei asistă la ceremonial, având sarcina de a arunca monede, boabe de grâu, *pene de păsări*, toarnă agheasmă, ritual care, pe lângă urări de belşug material, aduce protecţie divină pentru copil[67].

Imaginea păsărilor în alimentaţie este plină de valenţe şi semnificaţii. La bucovineni, de exemplu, la cina din Ajunul Crăciunului se aşează la masă odată toată familia, „ca să şadă cloştile pe ouă”[68]. În scopul sporirii fecundităţii, din Ajunul Crăciunului şi până la Ajunul Bobotezei se hrănesc pe săturate păsările, toate acestea fiind însoţite de câteva datini, de exemplu, ca păsările să fie îngrădite, să nu se ducă în grădină să mănânce, se hrănesc din ceva cu doage sau grăunţele se trec prin gaura laiţei, unde torci, ca găinile să fie sănătoase[69].

Un aliment ritual ce reprezintă pupăza se dă de pomană doar fetiţelor care umblă cu uratul şi semănatul de Sfântul Vasile. *Pupăza babei* întruchipează copilul şi obiceiurile legate de naşterea lui. La cumetrie această coptură este aşezată pe masă, pe patru furculiţe, fiecare participant înfigând în această pâine darurile, în bani, pentru moaşă. Copilul este scos din auspiciile moaşei, se considera, prin înmânarea pupezei acesteia. Un alt produs alimentar făcut din aluat şi copt de Sfântul Vasile, pentru a fi înmânat de pomană copiilor urători, în mod special, băieţilor, este *hulubul*. Acesta întruchipează sufletul celui decedat şi facilitează trecerea defunctului în lumea cealaltă. Cei trei hulubi înfipţi în pomul dus la cimitir este înmânat peste groapă[70].

Găina sfinţită de Paşti, inclusiv oasele rămase după consumarea acesteia, sunt purtătoare de semnificaţii sacre. De regulă, găina este consumată doar de ai casei. În ceremonialul de mariaj – nuntă – se pregătesc trei găini pentru nun, mire şi mireasă. Găina propusă nunului, personajul care garantează durabilitatea familiei, marchează sacrificiul înfăptuit. Găina nunului şi a mirelui este consumată de către meseni, ca un simbol al beatitudinii. O bucăţică din această găină este dată gospodinei care le împarte bucătăreselor. Găina miresei, simbol al abundenţei şi fecundităţii, este consumată de miri. În ritualul funerar găina se dă peste groapă, pentru a fi de ajutor sufletului pe cea lume. De Ziua Găinilor (Spolocania) se dă vin şi colac de sănătatea lor. De Crăciun se fac sarmale, ca să aibă cloşca mai mulţi pui. În acelaşi scop, din pădure se aduc mai multe flori.

Oul simbolizează naşterea, reînnoirea naturii şi vegetaţiei, reprezintă Creatorul lumii. Oul este ciocnit de Paşti şi consumat sacramental la Învierea lui Isus Hristos şi consemnează ofranda Mântuitorului. Oul părăsit reprezintă forţele malefice, din el poate apărea *lucrul rău*. Se consideră că pasărea a făcut acest ou, în urma unui pact cu diavolul[71]. La mijlocul anilor 1930, în Basarabia era atestat un obicei de Paşti – *Umblatul de-a ouălea* sau *Umblarea cu Învierea*. Ouăle primite de la naşi nu se amestecau ce celelalte, erau păstrate timp de un an. Dacă se uscau, cel ce le-a primit nu avea noroc şi invers[72].

Cocoşul este înmânat ca dar la nuntă, însoţit de cuvintele: *Primeşte un cocoş ca să ai băieţi*. În ritualul funerar se dă peste groapă, odată cu găina, ca însoţitor şi apărător al răposatului. Carnea de cocoş nu se consumă la Paşti, interdicţie legată de legenda despre minunea cocoşului fript[73].

Vrabia în mitologia populară are o aură depreciativă. În unele localităţi însă carnea ei, coaptă pe cărbuni, reprezintă prima bucăţică simbolică după postul Crăciunului. Se consumă ritual, în ideea ca să fii uşor la muncă, cum este această pasăre[74].

Există o geografie a consumului de păsări. Mihai C. Băcescu afirmă că în Moldova-Nouă se prind pentru hrană mierle, iribiţe, zăici, vrăbii etc., folosindu-se toaca, căşiţa, călişca, clopca, dovleacul – fiarele şi mai ales latul (*prugla*). Locuitorii satelor mănâncă nu doar tot soiul de păsări – de la vrabie şi cocor – ci şi ouăle lor, uneori chiar ale păsărilor mici. Ei consumă toate ouăle de păsări, care se vânează ori se prind pentru mâncare[75].

Până la apariţia buletinelor meteo, păsările i-au înlocuit pe meteorologi. Venirea codobaturilor, a ciocârliilor semnala că e timpul aratului, cântecul cristeiului – praşa, al urzicarului – cositul, secerişul şi culegerea porumbului. Cucul nu-şi înceta cântecul, până nu consuma ovăz (în alte părţi – orz). Puii de barză nu zboară, până nu mănâncă pepeni. Păsările dau semne despre vreme: când vin corbii sunt modificări climaterice, iar piţigoii vin la geam, când va ninge. Deşteptarea se face la cântatul piţigoiului, ciocârliei, pupezei. Chiar şi musafirii, plăcuţi sau neplăcuţi, sunt anunţaţi de ţarcă, gaiţă, nagâţ, cum văd un om, ţipă într-un anumit fel[76].

Păsările constituie un univers compensatoriu în situaţiile tensionate. Astfel, într-o serie de unităţi militare din timpului războiului sovieto-afghan (1979-1989), combatanţii moldoveni întreţineau privighetori în colivii sau porumbei în corturi[77]. Totodată, în relaţiile extraregulamentare din armata sovietică soldaţii erau nominalizaţi prin diverse atribute sau chiar nume de păsări. Tinerii soldaţi treceau prin două etape: *maladye* (din rusescul – *tineri*), apoi cij / cijari[78]: „De la jumătate de an, până la un an, eram *maladoi*”, iar pentru cea de a doua subetapă, care corespundea stagiului militar de şase luni – până la un an de zile, se utilizau noţiunile *cij, cijari* (în traducere – *cinteză*)[79].

Pe parcursul istoriei, pentru om, păsările au transgresat componenta fizică şi s-au increat în conştiinţa şi creaţia acestuia. S-a creat o contigenţă ludică, pe care o definim prin parafrazarea filosofului M. Montaigne: „Când mă joc cu pisica mea (subiectul abordat – n.n.), cine ştie dacă nu petrece mai mult ea cu mine, decât eu cu ea”[80].

Note şi referinţe bibliografice

[1] **Notă:** Transliterarea numelor şi titlurilor ruseşti a fost efectuată conform standardelor internaţionale – *International Organization of Standartization, SR ISO 9:1997.*

Dicţionarul explicativ al limbii române. Ediţia a II-a, *Univers Enciclopedic*, Bucureşti, 1998. – P. 756.

[2] BORDEIANU I. – **Minunata lume a păsărilor**. Editura *Albatros*, Bucureşti, 1979. – P. 11; RADU Dimitrie – **Mic atlas ornitologic**. **Păsările lumii**. Editura *Albatros*, Bucureşti, 1983. – P. 3; VASILAŞCU Natalia – **Diversitatea particularităţilor biologic-ecologice a ornitofaunei oraşului Chişinău**. Autoreferat al tezei de doctor în biologie/ Academia de Ştiinţe a Moldovei. Institutul de Zoologie, Chişinău, 2007. – P. 3.

[3] MUNTEANU Andrei, COZARI Tudor, ZUBCOV Nicolae. – **Lumea animală a Moldovei**.

Păsările. Vol. 3. *Ştiinţa*, Chişinău, 2006. – P. 7.

[4] **Cartea Roşie a Republicii Moldova**. Ediţia a II-a, *Ştiinţa*, Chişinău, 2001. – P. 163-203.

[5] MUNTEANU Andrei, COZARI Tudor, ZUBCOV Nicolae – *Op. cit.,* p. 7.

[6] GIURESCU Constantin C. – **Istoria românilor**. Vol. I, *ALL Educaţional*, Bucureşti, 2000. – P. 19.

[7] LEANCĂ Viorica. – *Omul în supremaţia naturii – paradoxul societăţii contemporane* // **Probleme actuale ale ştiinţei socio-umane în condiţiile integrării europene**. *Tipografia Centrală*, Chişinău, 2006. – P. 419-421.

[8] STATI Uliana. – *Ecologia psihicului copilului de vârstă preşcolară* // **Probleme actuale ale ştiinţei socio-umane în condiţiile integrării europene**. *Tipografia Centrală*, Chişinău, 2006. – P. 700-702.

[9] BORZIAC Ilie – **Începuturile istoriei Moldovei**. *Ştiinţa*, Chişinău, 1996. – P. 35.

[10] *Ibidem*, p. 65; **Republica Moldova**. **Ediţie enciclopedică**. *Tipografia Centrală*, Chişinău, 2009. – P. 127.

[11] DAVID Anatolie, PASCARU Viorica – *Fauna staţiunii paleolitice din Grota Brânzeni I* // **Tyragetia**. XIV, 2005. – P. 105-111.

[12] CHETRARU Nicolae, COVALENCO Serghei. – *Staţiunea mezolitică în Grota Brânzeni I* // **Tyragetia**. VI-VII, 1997-1997. – P. 58-60

[13] BORZIAC Ilie –*Op. cit.*, p. 87.

[14] **Mediul geografic**... – P. 139.

[15] BOGOLIUBSKII S.N. – **Originea păsărilor domestice**. *Cartea moldovenească*, Chişinău, 1960. – P. 25.

[16] PAVLOV Maria. – *Materiale Rudi – La şanţuri* // **Tyragetia**. IX, 1999. – P. 113-118.

[17] ŞOFRANSKY Zinaida. – *Coloranţii naturali din Antichitate* // **Revista de etnologie şi culturologie**. Nr. 1, Chişinău, 2006. – P. 116.

[18] TENTIUC Ion. – *Plastica miniaturală de lut din perioada Evului Mediu timpuriu din Moldova* // **Tyragetia**. VI-VII, Chişinău, 1996-1997. – P. 115-125.

[19] BÂRNEA Pavel. – **Oraşul medieval în Moldova (secolul XV – primul sfert al secolului XVI)**. *Tipografia Academiei de Ştiinţe*, Chişinău, 1997. – P. 7

[20] IORGA Nicolae. – *O nouă descriere a Moldovei în secolul al XVIII-lea de un Suedez* // **Revista istorică**. XVI, 1930. – P. 26.

[21] **Istoria Moldovei din cele mai vechi timpuri până în zilele noastre**. Tipografia *Elan Poligraf*, Chişinău, 2004. – P. 48.

[22] LEONTE Ovidiu. – **Monografia porumbelului românesc de zbor şi învăţătură**. **Rasa Gălăţeni**. Bucureşti, 1993. – P. 20.

[23] GIURESCU Constantin C. – **Istoria românilor**. Vol. III, *ALL Educaţional*, Bucureşti, 2000. – P. 14.

[24] *Ibidem*, p. 14.

[25] ZARIJA Diana. –*Universul armelor cu pene – şoimăritul* // **Buletin ştiinţific**. **Revista de Etnografie, Ştiinţele Naturii şi Muzeologie**. Chişinău, 2007. – P. 220.

[26] *Ibidem*, p. 226.

[27] CANTEMIR Dimitrie. – **Descrierea Moldovei**. Traducere din l. germană de Petre Pandrea, Chişinău, 1992. – P. 99.

[28] CHETRARU Nicolae, RĂILEANU Nicolae. – **Baronul Alexandru Stuart**. Chişinău, 2006. – P. 71; URSU Mihai. – **Muzeul Naţional de Etnografie şi Istorie Naturală: Ghid**. Chişinău, *Ştiinţa*, 2009. – P. 4, 20; COADĂ Ludmila. – **Zemstva Basarabiei**. **Aspecte istorico-juridice**. *Pontos*, Chişinău, 2009. – P. 77.

[29] COADĂ Ludmila – *Op. cit.,* p. 77.

[30] **Enciclopedia României**. Vol. III, Bucureşti, 1938. – P. 476-477; GIURESCU Constantin C. – **Istoria pădurii româneşti din cele mai vechi timpuri până astăzi**. Editura *Ceres*, Bucureşti, 1975. – P. 273.

[31] **Enciclopedia României**..., p. 513-518

[32] PETRENCU Anatolie. – **Basarabia în al Doilea Război Mondial (1940-1944)**. *Lyceum*, Chişinău, 1997. – P. 137-138.

[33] **Голод в Молдове**. *Ştiinţa*, Chişinău, 1993. – P. 65; BULMAGA Leonid. – *Starea social-economică a satului moldovenesc către mijlocul anilor '40 ai secolului al XX-lea* // **Revista de Istorie a Moldovei**. Nr. 2, 2008, p. 83.

[34] ЦАРАНОВ В.*И*. – **Очерки социально-экономического развития Молдовы (1940–1960 гг.)**. Chişinău, 2002. – С. 100.

[35] TUREA Larisa. – **Cartea foametei**. *Curtea Veche*, Bucureşti, 2008. – P. 151.

[36] DUDNIC Veronica. – *Campania „podurilor măturate" din anii 1946-1947 în Basarabia* // **AIO – Anuarul de Istorie Orală**. Nr. III, *Presa Universitară Clujeană*, Cluj-Napoca, 2001. – P. 425.

[37] POSTICĂ Elena. – *Armata Neagră. Organizaţie patriotică de rezistenţă sau „bandă teroristă antisovietică"?* // **Tyragetia**. IV-V, 1994-1995. – P. 263.

[38] МУНТЯНУ А., КОРЧМАРЬ Н., САВИН А. – *Состояние развития охотничей фауны в зоне Низовий Днестра* // **Интегрированное управление природными ресурсами трансграничного бассейна Днестра**. Chişinău, 2004. – P. 218-220.

[39] **Enciclopedia Sovietică Moldovenească**. Vol. 2. *Redacţia principală a Enciclopediei Sovietice Moldoveneşti*, Chişinău, 1970. – P. 232.

[40] BULMAGA Leonid. – **Moldova în a doua jumătate a sec. al XIX-lea. Aspecte ale vieţii social-economice**. *CEP USM*, Chişinău, 2008. – P. 67, 69.

[41] **Enciclopedia Sovietică Moldovenească**..., p. 232.

[42] BULMAGA Leonid. – *Op. cit.,* p. 112.

[43] **Enciclopedia Sovietică Moldovenească**..., p. 95.

[44] CHIRILIUC C. – **Să ocrotim păsările folositoare**. Chişinău, *Cartea moldovenească*, 1963. – P. 7.

[45] BÂRLĂDEAN Gheorghe. – **Particularităţile genotipice şi productive ale unor hibrizi de găini pentru ouă**. Autoreferat al tezei de doctor în ştiinţe agricole. Universitatea Agrară de Stat din Moldova, Chişinău, 2006. – P. 1.

[46] **Anuarul Statistic al Republicii Moldova**, Editura *Statistica*, Chişinău, 2007. – P. 353.

[47] *http://www.statistica.md/pageview.php?l=ro&idc=315&id=2281* (accesat în 21.02.2010).

[48] **Academia de Ştiinţe a Moldovei: istorie şi contemporaneitate, 1946-2006**. Chişinău, *Ştiinţa*, 2006. – P. 458; **Raport privind activitatea Consiliului Suprem pentru Ştiinţă şi Dezvoltare Tehnologică şi rezultatele ştiinţifice principale, obţinute în sfera ştiinţei şi inovării în anul 2006**. Academia de Ştiinţe a Moldovei, *Tipografia AŞM*, Chişinău, 2007. – P. 64.

[49] PORCESCU Grigore. – **Morfologia comparativă a tractului digestiv la struţul african negru, găină şi curcan**. Autoreferat al tezei de doctor în medicină veterinară. Universitatea Agrară de Stat din Moldova, Chişinău, 2007. – P. 3-4.

[50] CIOBANU Constantin Gh. – *Notiţe despre modul de viaţă al locuitorilor din s. Bulboaca, raionul Anenii Noi* // **Buletinul ştiinţific**. **Revista de Etnografie, Ştiinţele Naturii şi Muzeologie**. Chişinău, 2005. – P. 148.

[51] BODARENCO Ecaterina. – *Cromatica şi ornamentica covoarelor din colecţia Muzeului Naţional de Istorie a Moldovei* // **Tyragetia**. IX, 1999. – P. 305-310; BUZILĂ Varvara. – *Covoarele industriale în sistemul industrial* // **Buletin ştiinţific**. **Revista de Etnografie, Ştiinţele Naturii şi Muzeologie**. Chişinău, 2005. – P. 50.

[52] CIOLAC Aliona – *Decorul frontoanelor din sud-estul Republicii Moldova* // **Buletin ştiinţific**. **Revista de Etnografie, Ştiinţele Naturii şi Muzeologie**. Chişinău, 2005. – P. 252.

[53] IEŞEANU Ana, CELAC Aliona. – Beciuri şi pivniţe din spaţiul pruto-nistrean (În baza investigaţiilor de teren şi a materialelor de arhivă) // **Diversitatea expresiilor culturale ale habitatului tradiţional**. Conferinţa internaţională (2007, Chişinău), *Cartdidact*, Chişinău, 2007. – P. 110

[54] CHIŞCA Natalia. – *Moştenirea paleocreştină în tipologia iconografică creştină* // **Tyragetia**. XIV, 2005. – P. 244-245.

[55] TUREA Larisa. – **Cartea foametei**. *Curtea Veche*, Bucureşti, 2008. – P. 22

[56] *Ibidem*, p. 22.

[57] GANEA I. M. – **Cocostârcul în lume şi în sufletele noastre**. *Cartea moldovenească*, Chişinău, 1987. – P. 164, 167.

[58] ФУРДУЙ Ф.*И*. – *Предисловие* // **Птицы** (под редакцией Г.А. Успенского), *Ştiinţa*, Chişinău, 1981. – P. 5.

[59] MANOIL Olesea. – *Jocul popular – mijloc de transmitere a valorilor naţionale* // **Buletinul ştiinţific**. **Revista de Etnografie, Ştiinţele Naturii şi Muzeologie**. Vol. 5. Chişinău, 2006. – P. 94.

[60] CIRIMPEI Victor. – *Dimitrie Cantemir – etnolog* // **Dinastia Cantemireştilor**. **Secolele XVII–XVIII**. *Ştiinţa*, Chişinău, 2008. – P. 365.

[61] *Ibidem*, p. 369.

[62] Ieruncă, pasăre cu penele brune-roşcate, împestriţate cu pene albe, negre şi cenuşii, cu un cerc roşu în jurul ochilor şi cu un moţ pe cap, vânată pentru carne *(Tetrastes bonasia)*.

[63] CANTEMIR Dimitrie – *Op. cit.,* p. 34.

[64] RĂDULESCU-CODIN C., MIHALACHE D. – **Sărbătorile poporului, cu obiceiurile, credinţele şi unele tradiţii legate de ele: Culegere din părţile Muscelului**. *Cooperaţia*, Bucureşti, 1909. – P. 93.

[65] BĂIEŞU Nicolae. – **Tradiţii etno-folclorice ale sărbătorilor de iarnă**. *Tipografia Centrală*, Chişinău, 2008. – P. 84.

[66] ХЫНКУ-ТЕНТЮК А. И. – *Традиционные верования и обряды молдован направленные на охрану* урожая // **Материалы и исследованя по археологии и этнографии Молдовы**. Chişinău, 1992, – P. 186.

[67] ANTOHI-MOGA Brânduşa – *Corelaţii mitico-tradiţionale în cadrul obiceiurilor de familie (studiu de caz, s. Baurci-Moldoveni, Cahul)* // **Buletin ştiinţific**. **Revista de Etnografie, Ştiinţele Naturii şi Muzeologie**. Chişinău, 2005. – P. 92-93

[68] BĂIEŞU Nicolae. – *Op. cit*., p. 115.

[69] *Ibidem*, p. 117.

[70] CIOCANU Maria – *Alimentaţia din satul Boldureşti, Nisporeni (Contribuţii etnografice la monografia satului)* // **Buletin ştiinţific**. **Revista de Etnografie, Ştiinţele Naturii şi Muzeologie**. Chişinău, 2005. – P. 131-133.

[71] *Ibidem*, p. 135-136.

[72] TROFIMOV Maria – *Lucrări folcloristice basarabene (1930-1940)* // **Revista de lingvistică şi ştiinţă literară**. Chişinău, Nr. 1-2, 2006. – P. 46.

[73] *Ibidem*, p. 136.

[74] *Ibidem.*

[75] BĂCESCU Mihai. C. – **Păsările în nomenclatura şi în viaţa poporului român**. *Editura Academiei Populare Române*, Bucureşti, 1961. – P. 380-381.

[76] *Ibidem*, p. 386, 389; GANEA I. M., *op. cit.*, p. 165.

[77] VAKULOVSKI Alexandru. – **Soldaţi români în Afghanistan**. Manuscris.

[78] **Cinteza (*Fringilla coelebs*)** este o pasăre mică cântătoare cu ciocul conic, scurt şi tare, cu penajul cenuşiu-albăstrui sau brun-roşcat, având pe aripă o dungă albă. Aspectul fizic al pasării urma să indice valenţele nou-sosiţilor în faţa *dezilor*.

[79] XENOFONTOV Ion. – *„Dedovşcina". Raporturile ierarhice între combatanţii sovietici din războiul sovieto-afghan (1979–1989) în memoria colectivă* // **AIO – Anuarul de Istorie Orală**. Nr. VII, *Presa Universitară Clujeană*, Cluj-Napoca, 2006. – P. 345.

[80] MONTAIGNE M. – **Eseuri**. *Editura ştiinţifică*, Bucureşti, 1971. – P. 65.

MOLDOVA'S AVIFAUNA: HISTORICAL AND CULTURAL ASPECTS

Abstract

An area left obscure by the historical investigations (and, to a lesser extent – cultural ones) – Avifauna of the East-Carpathian space reveals the features of the day-by-day life of the Romanian population from immemorial times. Through the interdisciplinary investigations, a deep connection is being unfolded, between the human activity and a crucial element of the biodiversity – birds.

Cercetător ştiinţific,
Instituţia Publică *Enciclopedia Moldovei*, AŞM

SPECIFICUL TRAPEZEI MĂNĂSTIREŞTI

Valentina IAROVOI

Rezumat

În acest articol autorul prezintă succint specificul trapezei mănăstireşti, în baza izvoarelor scrise şi a investigaţiilor etnografice de teren. Se menţionează că de-a lungul timpului la mănăstire au fost stabilite norme şi legi stricte privitor la hrană şi comportamentul celor din mănăstire. De asemenea, sunt propuse unele reţete de bucate mănăstireşti de post.

Pentru omul contemporan masa sau consumul alimentar este un act fiziologic, dar care poate fi departajat în actul cotidian şi sărbătoresc, iar pentru comunitatea rurală, conform obiceiurilor din ciclul familial, ritualurilor creştine, masa exprimă „trecerea de la actul fiziologic la actul sacru prin valenţele ceremoniale şi rituale ale alimentelor[1]. Consumul alimentelor în fiece zi în familiile bunicilor, părinţilor noştri se desfăşura în comun, cu o atitudine de respect faţă de alimente şi, mai ales, faţă de pâine. Masa începe şi se termină prin gestul crucii, însoţită de rugăciune şi mulţumire, şi în zilele noastre.

Masa comună, pentru etnograful român O. Văduvă, „este secvenţa principală a suitei ceremonial-rituale a obiceiurilor din ciclul vieţii de familie, sau din ciclul calendaristic. Ea solemnizează un eveniment de importanţă particulară pentru fiecare persoană sau grup social, şi la care participă întreaga comunitate sau o mare parte a ei. Este o formă de manifestare a atitudinii omului cultural faţă de actul alimentar"[2].

Împărţind la aceeaşi masă bunuri alimentare, omul îşi manifestă dorinţa de comunicare cu semenii săi în cadru lărgit, ce depăşeşte cercul strâns al familiei. Dar masa comună, menţionează acelaşi autor, „nu este numai o modalitate specifică de exprimare a contactelor interumane, ci şi a legăturilor cu lumea invizibilă a strămoşilor sau a forţelor divine. Ea prilejuieşte participanţilor ocazia oferirii de daruri, prin care contribuie material la buna ei desfăşurare. Prin aceasta, masa comună se încadrează în complexul sistem al darurilor şi ofrandelor rituale alimentare ce caracterizează cultura noastră tradiţională"[3].

După părerea mai multor etnografi, masa comună sintetizează fapte de cultură proprii unei comunităţi, exprimând, prin repere speciale, nivelul de civilizaţie. Şi etnologul român Ioan Godea, referindu-se la masa de obşte, precizează: obişnuiesc a face masă comună creştinii ortodocşi în ziua patronului bisericii sau în alte zile solemne, conform datinii vechi[4]. Tot dumnealui menţionează că *masa de pomenire* înseamnă consumul alimentar colectiv ce urmează înmormântării; *masa destinului* – înseamnă masa tăcerii, în jurul căreia Constantin Brâncuşi a rânduit 12 scaune la distanţă egală unul de altul, iar *masa de pomană* e masa din curtea sau din biserică servind pentru ritualul pomenilor cu ocazia diverselor prazdnice"[5] etc. D. Frezer sublinia că masa este şi trapeza, care uneşte oamenii cu aceleaşi gânduri, viziuni spirituale, tradiţii şi obiceie[6].

Am redat succint însemnătatea meselor comune în societate. Pe când în lăcaşele bisericeşti şi cele monahale pentru masa comună se utilizează mai des termenul „trapeză”.

Dicţionarele explicative dau următoarele scrisuri lexemelor *trapeză, trapezărie, trapezar.* Pentru trapeză:

1) masă din trapezăria unei mănăstiri;

2) masa servită la trapezărie;

3) a se aşeza la masă, masa;

4) sală de mese într-o mănăstire; sufragerie.

Inclusiv pentru *trapezărie* – locul unde se ia masa la mănăstire; şi pentru *trapezar* – cel care serveşte şi invită la masă, mai mare în trapezărie[7].

După dicţionarul rus al lui C. Ojogov, *trapeză* înseamnă masa comună la mănăstire şi, în acelaşi timp, masa comună în societate[8].

Etnologul român Ioan Godea e de părerea că *trapeza* înseamnă: 1. sala de mese la mănăstire; 2. construcţie anexă la o biserică[9].

În rândurile ce urmează mă voi referi la specificul trapezei de la mănăstirea Ţâpova, punând în valoare produsele alimentare, comportamentul înainte de şi în timpul trapezei, unele reţete de bucate pregătite la mănăstire.

Mănăstirea Ţâpova este una cu o istorie deosebită, dar care, cu regret, n-a avut parte de o tratare istorică ştiinţifică amănunţită. Ca şi în cazul altor aşezări religioase de la noi, începuturile mănăstirii Ţâpova sunt legate de unele tradiţii sau legende, care, desigur, poartă în ele o bună parte de adevăr istoric. Despre originea vieţii monahale, despre istoria acestei mănăstiri s-a scris puţin atât din cauza „lipsei unor cercetări arheologice complexe pe teren, cât şi a lipsei unor investigaţii documentare serioase”[10].

În ce priveşte starea materială a mănăstirii, trebuie să precizăm că ea este destul de modestă. De obicei, aici se trăieşte din veniturile pe care le aduce propria gospodărie, precum şi din ofrandele credincioşilor pentru slujbele săvârşite, fie în bani, fie în produse. Călugării mănăstirii au un mod de viaţă auster. Din munca câmpului şi creşterea animalelor ei îşi câştigă hrana. Ei cresc animale, păsări, dar nu le consumă ca hrană, ci le vând şi-şi procură cele necesare existenţei. Viaţa monahală de la mănăstire se aseamănă cu viaţa unei familii numeroase, dar aici rigorile monahale predomină peste tot. Dacă lucrările în câmp, îngrijirea, curăţenia şi alte activităţi gospodăreşti sunt efectuate de călugări şi fraţi, apoi pregătirea bucatelor este în grija unor femei, pricepute în ale bucătăriei.

Din informaţiile culese aflăm că la mănăstire se mănâncă mai mult bucate şi preparate alimentare de post. Mâncărurile de post sunt acelea care nu conţin niciun fel de produs animalier, carne etc., ci numai produsele pământului şi ale pomilor fructiferi.

Aceste produse ale pământului se consumă fierte, coapte sau crude. Din bucatele de frupt în perioadele de dezlegare se consumă laptele şi derivatele sale (brânză, unt, smântână), peşte şi nici într-un caz carne. Postul constă într-o alimentaţie cumpătată.

Regimul alimentar la mănăstire e păstrat cu strictеţe, mai ales, în timpul celor 4 posturi mari din timpul anului (Postul Paştelui, Postul Crăciunului, Postul Sfinţilor

Apostoli Petru şi Pavel şi Postul Adormirii Maicii Domnului). În Postul Paştelui nu se mănâncă peşte, decât în zilele când este dezlegare la peşte – la Buna-Vestire şi la Florii. Postul Paştelui este cel mai strict. În majoritatea zilelor nu se consumă nici ulei.

În Postul Crăciunului şi al Sfinţilor Apostoli Petru şi Pavel se mănâncă de sec 3 zile în săptămână – luni, miercuri, vineri, şi se ţine post de peşte, de ulei şi de vin. Numai cel bolnav consumă ulei.

În Postul Adormirii Maicii Domnului se posteşte luni, miercuri, vineri şi se mănâncă numai de sec: fără ulei, vin şi peşte. Acestea sunt cele patru Posturi pe care nu numai călugării de la mănăstire le păstrează cu mare strictеţe, dar şi toţi creştinii ortodocşi. În zilele de miercuri se ţine post, fiindcă în această zi a fost trădat Iisus Hristos de către Iuda. În zilele de vineri este post, fiindcă în această zi a suferit şi a murit Mântuitorul.

În zilele de post, călugării, înainte de prima masă de zi, iau o bucăţică de *anaforă* şi beau apă sfinţită. În timpul postului călugării mănâncă foarte puţin şi mâncarea lor este pâine, apă şi mâncăruri din legume şi fructe.

La mănăstire nu se face mâncare în zilele de sărbătoare, nici în cele de duminică. Mâncarea se pregăteşte cu o zi înainte de sărbătoare, apoi numai se încălzeşte sau se pregăteşte caldă. Pentru masa de seară nu se face foc, iar mâncarea trebuie păstrată să fie caldă. Pe timpuri se pregătea mâncarea în vase de lut şi ea putea fi păstrată caldă. La mănăstire, în zilele de sărbătoare se fac mese pentru pelerinii care vin să asculte liturghia sau la alte servicii religioase (cununie, botez etc.).

În afara zilelor de post aici se mănâncă bucate din produse lactate (brânză de oi, unt, smântână) şi din cele vegetale, care majoritatea sunt cultivate la mănăstire.

Pentru zilele de sărbători se pregătesc bucate mai alese, îndeosebi la Crăciun, la Paşte.

La Crăciun se pregătesc colaci, sarmale, chiseliţă de fructe, învârtită din aluat dulce, turte cu mac, grâu, prune fierte etc. La Paşte se coace pască, prăjituri, bezele, se fac alte bucate de dulce, ouă roşii etc.

În anul 2009 un grup de specialişti de la MNEIN am avut o deplasare la mănăstirea Ţâpova şi ne-a impresionat mult istoria mănăstirii, dar mai mult ne-a fascinat felul cum am fost întâmpinaţi şi serviţi cu bucate pregătite de însăşi părintele Policarp.

Reţete de mâncăruri mănăstireşti de post

Mâncărurile de post sunt preparate din produse vegetale: salate, supe şi ciorbe, mâncăruri scăzute, plăcinte şi prăjituri, sucuri, gemuri, fructe etc.

a) salate: salată de castraveţi cu roşii, salată de cartofi, salată de ţelină, salată de varză albă şi roşie; salată de ardei copţi etc.

Reţetă: salată de iarnă: cartofii se fierb în coajă în apă cu sare. Se curăţă se dau prin răzătoare, se adaugă ceapă tăiată mărunt, sare, ulei şi pastă de roşii. Se amestecă tot şi se serveşte.

Rețetă: salată de sfeclă roşie: sfecla se spală bine şi se pune la fiert. După ce a fiert se dă prin răzătoare, se adaugă ulei, sare, puțin zahăr şi usturoi pisat.

b) ***supe şi ciorbe***: supă de cartofi cu ulei; supă de cartofi şi ciuperci; supă de cartofi cu orez, ciorbă de fasole verde; ciorbă de mazăre; borş de urzici; borş de sfeclă etc.

Rețetă: ***Supă de cartofi cu ulei:*** se curăță cartofi, se taie cuburi. În ulei prăjim o ceapă tăiată mărunt, adăugăm cartofii, morcovul, țelina, tăiate mărunt, apoi turnăm apă, punem sare, după gust, pătrunjel verde. Se serveşte fierbinte.

Rețetă: ***borş de urzici:*** urzicile se curăță, se spală în mai multe ape, se opăresc, apoi se taie mărunt. Un morcov, rădăcini de pătrunjel, ceapa se curăță, se taie mărunt şi se pun la fiert într-o cratiță. Într-o tigaie se pune ulei, se adaugă o ceapă tocată mărunt, rădăcinile de pătrunjel, morcovul, urzicile. Orezul sau cartofii se pun la fiert într-un vas cu apă. Se adaugă ceapa, urzicile. Când legumele sunt gata se toarnă borşul acru. Se potriveşte după gust cu sare. Se adaugă pătrunjel tocat.

c) ***Mâncăruri scăzute:*** cartofi scăzuți la cuptor, cartofi prăjiți; chifteluțe de cartofi; cartofi cu ciuperci; bostănei prăjiți cu mujdei; ghiveci de legume; pilaf de post; sărmăluțe de post; fasole făcăluite, mămăligă cu murături, ciuperci etc.

d) ***Plăcinte, prăjituri*****:** plăcinte cu bostan; plăcinte cu cartofi; plăcinte cu varză; plăcinte cu mere; învârtită cu nucă; clătite; saralii; prăjitură cu mere; sărățele de post; turtă dulce.

Rețetă: învârtită cu nucă: se face un aluat din 1 kg făină, drojdie – 20 gr, apă, sare – un vârf de cuțit, 100 gr ulei.

Aluatul se împarte în patru. Fiecare turtă se întinde, se unge cu ulei, se presară cu zahăr şi nucă dată prin maşină. Se rulează şi se învârte. În acest fel, foaia se subție şi mai mult. Se procedează la fel şi cu celelalte turte. Se aşează în tavă şi se coc la foc potrivit 40 minute.

Rețetă: sărățele de post: 0,5 kg făină, 100 gr ulei, un pahar de apă minerală, drojdie cât o nucă, sare, susan. Se dau printr-o formă specială la maşina de tocat sau se taie cu o rotiță specială şi se coc la cuptor.

La mănăstire se fac rezerve de produse alimentare, sub formă de conserve din legume, murături: (roşii murate, castraveți, varză etc.) şi compoturi, sucuri, gemuri din fructe. Se fac rezerve şi de alte produse alimentare pentru iarnă (cartofi, sfeclă, morcovi etc.).

Comportamentul înainte de şi în timpul mesei la mănăstire

Călugării, înainte de a se duce la masa de zi sau de seară, în chiliile lor citesc, fac rugăciuni şi bat metanii. În timp ce merg spre locul unde trebuie să ia masa – la trapezărie – nu au voie să vorbească cu nimeni, ci să meargă direct la locul dat şi nici nu au voie să judece pe cei de alături pe care îi văd vorbind. La intrare în trapezărie fac 3 închinăciuni în faţa lui Dumnezeu şi către fraţii în dreapta şi în stânga şi numai după aceea se aşează la locul cuvenit, aşteaptă începutul mesei. Când se aşează la masă respectă rânduiala după cinstea fiecăruia. La masă fiecare are farfuria, lingura, furculiţa

sa. Mâncarea se serveşte pe masă în străchini, farfurii comune. Fiecare din călugări se reţine să nu fie el primul care-şi ia mâncarea din strachina comună, se păstrează rânduiala tradiţională, acceptată la mănăstire.

Fiecare masă începe cu rugăciune şi gestul crucii, în timp ce *trapezarul* citeşte rugăciunile cuvenite pentru ea. În timpul mâncării mâinile nu le ţin pe masă şi nici nu pun coatele pe masă. Nu întind mâinile spre mâncărurile de pe masă până nu încep a mânca cei mai mari. În vreme ce mănâncă şed cu smerenie şi în tăcere, nicidecum cu nimeni nu vorbesc. Nimeni nu trebuie să se uite în farfuria vecinului, cine şi ce bucată şi-a luat, să fie mulţumit, să nu se uite şi să judece cine şi cât a mâncat.

Specific pentru mesele de la mănăstire pentru călugări este că ei mănâncă în trapeză – loc special pentru servirea mesei şi nu au voie să mănânce în chilii sau în altă parte. Nimănui nu i se permite nicio bucăţică de la masă, după terminarea ei să o dea altuia, nici să ia în chilie ceva de la masă sau să ceară ceva ca să aibă în chilia sa. Toate se mănâncă la masa comună, în trapeză şi nu în altă parte. Iar dacă cineva din neputinţă, boală, nu poate veni la masa comună, acestuia, după porunca celui mai mare, i se aduc în chilie de toate ce au fost la masă. Sau, dacă cineva s-a reţinut undeva şi n-a dovedit să se întoarcă până la masă, i se dă să mănânce, însă în trapezărie şi nicidecum în chilie. Ceilalţi slujitori, bucătarii, trapezarul mănâncă după ce au mâncat toţi călugării. Călugării n-au voie să-şi permită să mănânce nici chiar o bomboană în alte ore ale zilei, decât odată cu toţi şi numai în orele prevăzute pentru masă. Lor le este interzis să iasă de pe teritoriul mănăstiri fără voia mai-marelui. Numai dacă e trimis la lucru sau cu vreo poruncă. Comportamentul călugărilor la mănăstire este destul de strict.

Din cele exemplificate mai sus, putem concluziona că specificul trapezei de la mănăstire se deosebeşte de mesele comune, nu numai prin felurile de mâncare, ci şi prin modul în care decurge trapeza, prin comportamentul în timpul ei şi după.

Astăzi se acordă o deosebită atenţie faţă de toate mănăstirile din Republica Moldova, inclusiv faţă de mănăstirea Ţâpova, care e inclusă în rutele turistice republicane. Ar fi un plus pentru mănăstire, dacă ea ar avea o publicaţie cu reţete culinare şi copturi tradiţionale preparate la mănăstire, propuse turiştilor şi pelerinilor, care ar aduce şi un venit, şi o dispoziţie bună.

Note şi referinţe bibliografice

[1] VĂDUVĂ Ofelia. – **Paşi spre sacru**. Bucureşti, 1996. – P. 18.
[2] *Ibidem,* p. 182.
[3] *Ibidem,* p. 182.
[4] GODEA Ioan. – **Dicţionar etnografic român**. Bucureşti, 2007. – P. 453.
[5] *Ibidem,* p. 453.
[6] ФРЕЗЕР Д. – **Золотая ветвь**. Москва, 1980. − С. 21.
[7] **Dicţionarul limbii române moderne**. Bucureşti, 1958. − P. 875.
[8] ОЖЕГОВ С. – **Словарь русского языка**. Москва, 1987. − С. 659.
[9] GODEA Ioan. – *Op. cit.*, p. 750.
[10] URSU M. − *Enigmele mănăstirii Ţîpova* (*Horodişte*) // **Akademos**. **Revistă de Ştiinţă, Inovare, Cultură şi Artă**. Nr. 3(10), Chişinău, 2008. − P. 60.

LE SPESIFIQUE DE LA TRAPEZE MONASTIQUE

Rezumé

Dans l'article l'auteur a révélé le spécifique du trapèze monastique. La base a constitué les documents historiques et les investigations ethnographiques. L'auteur mentionne les normes et les lois strictes relatives de la nourriture et du comportement de touts qui habitent ici. Sont proposés quelques doléances d'entreprendre pour attirer plus des visiteurs.

THE SPECIFIC OF MONASTIC REFECTORY

Abstract

In this article the author brings to light briefly the specific of monastic refectory in base of written documents field ethnographic and researches. Is mentioned the fact that in monasteries during the passing of time were established strict norms and laws regarding alimentation and conduct in the monastery. Are proposed some monastic plates.

Cercetător ştiinţific
Secţia Etnografie, MNEIN

PROFANAREA ŞI DISTRUGEREA PATRIMONIULUI BISERICESC SUB PRIMA OCUPAŢIE SOVIETICĂ (1940-1941)

Alexandru GUŢULEAC

Rezumat

Studiul relevă starea patrimoniului Bisericii Ortodoxe din Basarabia în timpul primului an de ocupaţie sovietică (1940-1941). În baza izvoarelor, în special a materialelor de arhivă, este elucidat procesul de deposedare a Bisericii de proprietăţile sale funciare şi imobiliare, închiderea lăcaşurilor sfinte şi mănăstirilor, utilizarea acestora în diferite scopuri profane, confiscarea şi distrugerea obiectelor de cult, a averii mănăstirilor, distrugerea arhivelor şi bibliotecilor diferitelor instituţii bisericeşti, a patrimoniului muzeelor eparhiale. Au fost luate în considerare pagubele provocate de cutremurul din 10 noiembrie 1940 şi războiul din vara anului 1941.

La 28 iunie 1940 Uniunea Sovietică a anexat Basarabia. Pe acest teritoriu funcţiona o Biserică Ortodoxă puternică şi influentă, cu enoriaşi profund religioşi, care erau refractari ideologiei comuniste. De aceea, autorităţile sovietice s-au grăbit să întreprindă diverse acţiuni de marginalizare a acestei Biserici.

Mai întâi, a fost extinsă legislaţia sovietică referitoare la culte. Apoi au fost închise bisericile rămase fără preoţi, care s-au refugiat de urgia bolşevică. Aceste lăcaşuri sfinte erau refolosite pentru diferite „necesităţi obşteşti", iar averea lor confiscată şi profanată. Bisericile rămase în funcţiune au fost supuse unor impozite exagerate, astfel încât închiderea lor, din cauza incapacităţii de plată, să creeze impresia unui act legal. De asemenea, s-a pus în aplicare un sistem intens de propagandă antireligioasă, realizat prin diverse mijloace: presă, cărţi, radio, cinematografie, teatru, conferinţe, *meeting*-uri, manifestaţii culturale ş. a. Dar s-a recurs şi la izolarea preoţilor de comunităţile religioase prin arestări, deportări şi chiar asasinări. În rândurile ce urmează vom încerca să prezentăm în ce mod a fost profanat şi distrus patrimoniul bisericesc în anul 1940, în Basarabia.

Studiul acestui subiect a început încă în anii Războiului al Doilea Mondial. Volumul *„Basarabia dezrobită. Drepturi istorice, nelegiuiri bolşevice şi înfăptuiri româneşti"*[1], precum şi autori ca D. Pădure[2], Sergiu Roşca[3], Leonid Vulpe[4], Ieraclie Flocea[5] au tratat problema secularizării şi distrugerii bisericilor, mănăstirilor şi averii acestora. Informaţiile prezentate sunt valoroase, deşi unele din ele sunt sumare, iar altele vizează doar anumite aspecte. Începând cu anii '90 ai sec. al XX-lea la cercetarea diferitelor aspecte ale problemei au contribuit în mod diferit Cicerone Ionițoiu[6], Boris Buzilă[7], Constantin I. Stan şi Alexandru Gaiţă[8], Ludmila Tihonov[9], Mariana Ţăranu[10]. Alţi cercetători, ca Paul Mihail[11], Nina Negru[12], Gheorghe Palade[13] au atins problema distrugerii patrimoniului Muzeului Bisericesc din Chişinău, a bibliotecilor parohiale, a arhivei şi bibliotecii Facultăţii de Teologie din Chişinău. Din această scurtă prezentare istoriografică rezultă că problema patrimoniului bisericesc în timpul ocupaţiei sovietice din anii 1940-1941 a fost studiată fragmentar şi lapidar. De aceea, pentru dezvoltarea problematicii se impune necesitatea elaborării unui studiu complex şi aprofundat.

Vom structura demersul în baza materialelor de arhivă, elucidând, totodată, mai multe aspecte rămase în umbră.

Încă din primele momente ale ocupării Basarabiei, noile comitete revoluționare și bandele anarhice comuniste, prin concursul soldaților sovietici, s-au dedat la acte de vandalism. Potrivit martorilor oculari, crucile de pe lăcașurile sfinte au fost dărâmate, iar în locul lor au fost arborate steaguri roșii (bolșevice). Un asemenea steag a fost pus și în mâna statuii lui Ștefan cel Mare, în care ținea Sfânta Cruce[14]. De sărbătoarea Sfinților Apostoli Petru și Pavel (29 iunie 1940), în timpul slujbei, comuniștii au intrat în catedrala din Chișinău, pentru a pune pe Sfântul Prestol un drapel bolșevic. Creștinii s-au opus și i-au dat afară. Au reușit să facă acest lucru în biserica „Sfântul Alexandru Nevski" din Chișinău[15]. Conform informațiilor prezentate de Cicerone Ionițoiu au fost devastate și profanate șapte biserici ortodoxe din Bălți, trei biserici ortodoxe din Hotin și trei din Reni, nouă biserici creștine din Cetatea Albă, dintre care opt ortodoxe[16].

Instalarea administrației civile sovietice a mai liniștit spiritele, dar nu a schimbat în mai bine situația. În ziua de 15 august 1940 Prezidiul Sovietului Suprem al URSS a decretat naționalizarea băncilor, pământului și a marilor imobile[17]. Într-un mod mai special, Consiliul Comisarilor Poporului (CCP) al RSSM, condus de T. Constantinov, a decis în ședința din 18-19 septembrie 1940 (punctul 10 al Protocolului Nr. 2/ 160) să fie naționalizate întreprinderile alimentare, inclusiv, și morile de orice tip[18]. Astfel, majoritatea mănăstirilor care dețineau diferite mori au fost lipsite de un important mijloc de producție. Același organ executiv a adoptat și hotărârea nr. 338 din 24 octombrie 1940, „Despre restabilirea puterii juridice a legilor sovietice de naționalizare a pădurilor pe teritoriul Basarabiei", prin care toate pădurile eparhiale, parohiale și mănăstirești au fost trecute în Fondul Proprietății de Stat și puse la evidența Direcției Silvice a RSSM[19].

În acest fel, Biserica din Basarabia a fost deposedată de cele trei Bănci Eparhiale din Chișinău, Bălți și Ismail[20], de aproximativ 57 imobile eparhiale[21], de, cel puțin, 23 882,9031ha de proprietăți funciare[22], dintre care 20 302,6682ha aparțineau parohiilor și 3 580,2349ha – mănăstirilor[23], de pădurile eparhiale de la Țigănești de circa 500 ha (Arhiepiscopia Chișinăului) și Dobrușa, de aproximativ, 300 ha (Episcopia Hotinului)[24].

Lăcașurile de cult și averea acestora aveau o condiție incertă. Conform legilor sovietice referitoare la culte, extinse și în Basarabia, Biserica nu avea statut de persoană juridică și drept de proprietate asupra patrimoniului său. Credincioșii primeau numai în folosință, sub formă de arendă, din partea statului, clădirea bisericii și alte bunuri mobile necesare pentru săvârșirea cultului divin public. Cu toate acestea, conducerea de la Moscova a acționat prudent de la început și a dispus ca bisericile și bunurile acestora să fie doar inventariate, nu și naționalizate. Excepție făceau numai raioanele care, până la 1940, au intrat în cadrul RASSM[25]. În realitate, lucrurile s-au desfășurat altfel. Autoritățile sovietice au uitat repede de subtilitățile juridice și au comis numeroase abuzuri, după cum vom argumenta mai jos. Același lucru se poate spune referitor la casele parohiale[26].

Imediat ce au acaparat Basarabia, autoritățile sovietice și-au instalat sediile în diferite instituții bisericești. Este relevantă, în acest sens, declarația preotului Gheorghe

Ababii de la parohia „Sfânta Vineri" din Chișinău, repatriat în România la 1940: „Armata sovietică și-a cantonat trupele în clădirile instituțiilor de stat. Mitropolia, împreună cu Consiliul Eparhial și Casa Eparhială, au fost declarate „Casa Armatei Roșii". În sala Casei Eparhiale se dădeau spectacole artistice, la care asistau doar soldații lor. Facultatea de Teologie a fost ocupată de Comandamentul General al Armatei, unde nu puteau pătrunde nici sovieticii, fără o autorizație specială de la un birou al GPU-ului. Armata Roșie a mai ocupat și Seminarul Teologic"[27]. În subsolurile Palatului Mitropolitan, unde se afla Consistoriul bisericesc și fabrica de lumânări, sovieticii și-au stabilit secția de spionaj a NKVD-ului[28]. Martori oculari afirmau că o soartă similară au avut-o și clădirile Palatului Episcopal din orașul Bălți, precum și localul fostului Seminar Teologic. În curtea reședinței episcopale se afla un arsenal întreg de armament și tehnică militară[29]. Puțin mai târziu, la 28 august 1940, CCP al RSSM a transmis Ministerului Educației clădirile Liceului Eparhial, ale Școlii Normale nr. 2 de fete din Chișinău și ale Seminarului Teologic din Bălți, pentru a organiza aici instituții pedagogice medii și superioare[30].

Lăcașurile de cult, rămase fără preoții care s-au refugiat peste Prut, au fost închise. Ele au fost transformate în cluburi politice (27 de biserici), magazii, săli de spectacole, cinematografe, biblioteci, muzee, cazărmi, grajduri sau, chiar, în closete[31]. Au fost închise toate capelele, apoi utilizate în alte scopuri, pentru că instituțiile în care se aflau aceste capele au trecut în posesia statului. Iată câteva exemple. După ce turlele paraclisului Palatului Mitropolitan au fost dărâmate, incinta lăcașului sfânt a devenit sală de distracții pentru soldații sovietici[32]. Capela închisorii centrale din Chișinău și a Liceului Militar „Regele Ferdinand" au ajuns cluburi politice, capela școlii eparhiale – sală de gimnastică, iar bisericile militare din Hotin și portul Ismail – tualete[33]. Din cele șapte biserici ortodoxe care existau în orașul Bălți trei au fost închise, iar una din ele a fost transformată în sală de teatru[34]. La Cahul, potrivit declarațiilor refugiaților, clădirea unei bisericii ortodoxe a fost prefăcută în muzeu, fiind scoase icoanele din ea. Ulterior s-a închis și cealaltă biserică din oraș[35]. Muzeu antireligios urma să devină și capela liceului de fete „Regina Maria" din Chișinău (astăzi biserica „Sfânta Teodora de la Sihla"), cu patru secții: Istoria religiei, Religia și știința, Religia și statul, Socialismul și religia. Inaugurarea era preconizată pentru ziua aniversării primei ocupații sovietice, dar care n-a mai avut loc[36].

Capela Regimentului 7 Vânători din Chișinău a fost transformată în sală de cinematograf și de spectacole. Crucea de pe turlă a fost dată jos, iar cea în relief de pe frontispiciu a fost acoperită cu un panou roșu, reprezentând secera și ciocanul. În dreapta și în stânga acestui panou au fost puse portretele ideologilor acestor acțiuni – Stalin și Lenin. În interior, pe toți pereții au fost scrise lozinci antireligioase. În locul catapetesmei au fost așezate portrete ale conducătorilor comuniști[37]. Tot cinematograf a devenit și biserica din Buiucani (o suburbie a Chișinăului) și biserica „Sfânta Paraschiva" din orășelul Leova[38].

La început, capela Seminarului Teologic din Chișinău a fost prefăcută în cămin cultural pentru colaboratorii securității. Avariată de cutremurul din 10 noiembrie 1940, ea a fost transmisă, printr-o decizie a CCP al RSSM Direcției de Arhivă a NKVD-ului, pentru a fi reparată și folosită ulterior ca arhivă județeană de istorie. Averea capelei a

fost transmisă Direcției de Finanțe a orașului Chișinău[39]. Același organ executiv, prin hotărârea nr. 305 din 15 octombrie 1940, a decis închiderea bisericii comunității grecești „Sfântul Pantelimon" din Chișinău și transformarea acesteia în Arhivă de Istorie a RSSM, averea bisericii urmând a fi dată în folosință Palatului Pionerilor din Chișinău[40].

O parte din biserici au fost închise prin hotărârile Prezidiului Sovietului Suprem al RSSM, condus de T. Brovko. Astfel, în baza hotărârii din 20 februarie 1941 s-a închis biserica din sediul Frăției „Alexandru Nevski" cu hramul „Maica Domnului, bucuria tuturor scârbiților", iar în conformitate cu hotărârea din 12 aprilie 1941 a fost sistată activitatea bisericii de pe lângă spitalul Costiujeni[41].

Se mai săvârșea slujba divină doar în câteva dintre cele 16 biserici existente în Chișinău[42]: în catedrala „Nașterea Domnului", biserica „Sfântul Alexandru Nevski" din suburbia Visterniceni, biserica „Tuturor Sfinților" din cimitirul ortodox[43], biserica „Sfânta Treime"[44] și vechea catedrală „Sfinții Arhangheli Mihail și Gavriil"[45].

Bisericile aflate în construcție au fost deposedate de materialele necesare pentru acest scop. Așa s-a întâmplat în parohia Tănătari din județul Tighina[46]. De asemenea, au fost confiscate și materialele pregătite pentru reparația lăcașurilor sfinte, cum a fost cazul bisericilor din comunele Nisporenii de Sus și Nisporenii de Jos din județul Lăpușna[47].

Mănăstirile au devenit și ele ținta secularizării, căci bolșevicii le considerau importante centre religioase și de cultură națională. La 21 noiembrie 1940 CCP al RSSM a întărit decizia Comitetului executiv județean Orhei din 10 octombrie 1940 de a transforma mănăstirea Frumoasa în casă de odihnă. Lucrările de rigoare trebuiau efectuate până la 1 februarie 1941[48]. Prin hotărârea nr. 516 de la 30 noiembrie 1940, adoptată de CCP al RSSM, s-a decis soarta încă a trei mănăstiri, fiind transmise în gestiunea Ministerului Ocrotirii Sănătății. Astfel, mănăstirile Suruceni și Hârjauca din județul Lăpușna urmau să fie transformate în spitale, mănăstirea Curchi din județul Orhei devenea sanatoriu pentru bolnavii de tuberculoză, iar biserica de vară a acesteia – cămin cultural. Aceste prevederi trebuiau executate până la 1 ianuarie 1941[49]. Mănăstirea Hârbovăț din județul Orhei a fost și ea desființată, după trei luni de ocupație, și prefăcută în orfelinat[50], iar mănăstirea „Regina Maria" din Saharna (același județ) a devenit sediu al colhozului din localitate. În mănăstirea „Cetatea" din Ismail sovieticii și-au instalat tehnica lor militară, după ce i-au alungat pe călugări[52]. Într-un mod cu totul abuziv, fără sancțiunea organelor ierarhic superioare, la 10 aprilie 1941, Comitetul executiv județean Chișinău a luat hotărârea de a închide și a organiza pe teritoriul mănăstirii Căpriana un orfelinat. Peste 9 zile Biroul Comitetului Central al Partidului Comunist din Moldova a anulat această decizie și a dispus tragerea la răspundere a celor ce s-au făcut vinovați de sustragerea averii mănăstirii[53].

În noaptea de 9 spre 10 noiembrie 1940 Basarabia a fost lovită de un puternic cutremur de pământ, care a afectat aproape toate clădirile bisericilor. Unele au suferit mari stricăciuni, printre acestea fiind bisericile „Sfântul Dumitru" din Chișinău, cele din comunele Budești, Costești, Gârla, Bardar, Bălceana, Boghiceni, Temeleuți (județul Lăpușna), Mihuleni, Poiana, Budăi (județul Orhei), Sălcuța, Batâr (județul Tighina)[54]. Foarte grav au fost avariate clădirile Facultății de Teologie și a Liceului Eparhial din Chișinău, astfel încât CCP al RSSM a dat dispoziție ca acestea din urmă să fie reparate

în mod urgent și prioritar[55].

Dezastrul, însă, nu s-a terminat aici. În timpul luptelor de eliberare a teritoriilor românești din iunie-iulie ale anului 1941, răpite de URSS, s-au produs serioase distrugeri ale clădirilor bisericești. În special, au avut de suferit în luna septembrie a aceluiași an, în rezultatul bombardamentelor aviatice și ale tirurilor de artilerie. Numai în Arhiepiscopia Chișinăului au avut de suferit cel puțin 34 de biserici[56] și 3 mănăstiri. La mănăstirea Frumoasa au fost afectate doar bisericile, pe când la Noul-Neamț și Curchi au suferit stricăciuni atât bisericile de vară, cât și corpurile de chilii, restabilirea ultimei necesitând aproximativ 3.500.000 lei[57]. La acestea s-au mai adăugat acțiunile autorităților civile și militare sovietice de distrugere a obiectivelor culturale și bisericești, prin incendiere și dinamitare. Practic toate clădirile Arhiepiscopiei Chișinăului, situate pe perimetrul străzilor Alexandru cel Bun, Mihai Viteazul, Universității și Carol I au fost mistuite de flăcări[58]. Iată cum descria un soldat român atmosfera ce domnea în Chișinău după eliberare: „În stânga mea se înalță frumoasa și vechea biserică Ciuflea. E una din foarte puținele biserici ale orașului care au scăpat de devastare și foc (...) Piața este arsă, primăria arsă, monumentalele construcții de piatră ale Mitropoliei nu mai există. (...) Am ajuns în fața Soborului. Suntem la douăsprezece ore după ocuparea orașului și cupola monumentalei biserici cu trei altare fumegă. Acoperișul este distrus. Interiorul bisericii este devastat"[59].

După unele date, au fost distruse prin foc sau dinamită, de trupele sovietice în retragere, 13 biserici[60], după altele – 42[61], cifră care pare a fi mult mai credibilă. Pe lângă acestea au mai fost distruse și 30 de case parohiale[62].

Secularizarea lăcașurilor de cult a fost însoțită și de confiscarea odoarelor bisericești: icoane, cruci, vase, veșminte preoțești, precum și alte obiecte liturgice. Icoanele din toate școlile și instituțiile publice au fost scoase. O bună parte din aceste icoane au fost arse, o altă parte au devenit obiecte pentru necesități auxiliare[63]. De pildă, din icoanele capelei Regimentului 7 au fost făcute obloane pentru grajduri[64]. Un martor ocular, cântărețul Leonid Vulpe, își amintea cum pe strada Mihai Viteazul colț cu strada Schmidt din Chișinău se descărcau camioane cu veșminte preoțești. Unul dintre oamenii care însoțeau transportul s-a îmbrăcat în felon și a început să joace, iar altul bătea cu piciorul mânecuțele ca la fotbal[65]. Preotul Boris Caminschi relata, în 1940, despre un caz asemănător, cum soldații sovietici au înfipt baioneta de câteva ori în Sfântul Aer, iar cu stropitoarea pentru agheasmă și-au șters cizmele[66].

Unele din veșmintele liturgice au îmbogățit garderoba teatrelor, după ce s-au confecționat din ele costume de spectacol[67]. Alte veșminte, nimerind pe mâna unor întreprinzători „ingenioși", au devenit papuci de casă, fiind ulterior comercializați la piață[68]. Despre o altă profanare declara, la 8 septembrie 1940, preotul din parohia Cobâlca, județul Orhei, menționat în document cu inițialele „E. I.". Acesta mărturisea că văzuse într-un chioșc din Chișinău, în care se vindeau ziare și tutun, chivotul capelei Facultății de Teologie cu rama vopsită în roșu și cu cutii de țigări în el[69]. În total, doar în Arhiepiscopia Chișinăului au anunțat despre lipsa anumitor obiecte de cult cel puțin 35 de biserici[70].

Sovieticii, în ura lor față de tot ce era considerat religios și sfânt, nu au pregetat

să distrugă chiar şi morminte. Au deshumat mormântul episcopului de Novocerkask, Atanasie Parhomovici (decedat în 1909), care se afla în incinta capelei Palatului Mitropolitan şi au furat engolpionul de aur, împodobit cu diamante, crucea şi alte obiecte scumpe. Sicriul de metal l-au lăsat pe o grămadă de gunoi din grădina Mitropoliei, iar osemintele le-au aruncat într-o groapă cu murdării. După revenirea autorităților române, rămăşițele pământeşti ale episcopului Atanasie au fost înhumate din nou cu cinstirea cuvenită[71]. La acest capitol, Nicolae Dabija mai adăuga că trupele sovietice, înainte de a se retrage din Chişinău, au dinamitat Casa Eparhială cu tot cimitirul, în care fuseseră înmormântați cei mai de seamă fii ai Basarabiei[72].

În acest context, mai amintim şi de faptul că bolşevicii – un procuror, un miliţian şi un agent NKVD – au confiscat toate obiectele ce aparţineau protoieriei Teleneşti (cercul 2 Orhei) şi magazinului de lumânări, inclusiv 88 000 lei, după cum raporta, la 25 noiembrie 1941, protopopul cercului, Andrei Pavel[73].

La 13 septembrie 1940 preotul Nicolae Grimalschi din satul Clişova (județul Orhei) afirma că toate răstignirile de la răspântiile drumurilor au fost doborâte şi profanate. El mai declara că evreul Alter Vaitar din comuna Ciocolteni, județul Orhei, a doborât troița ridicată de premilitari în fața primăriei şi a batjocorit-o, călcându-o în picioare şi scuipând asupra ei înaintea sătenilor. Mai târziu, acelaşi cetățean a mai doborât o altă răstignire din sat[74]. Un caz similar a avut loc şi în satul Flămânda, județul Cahul. Petru Petcu îşi amintea peste 51 de ani cum militarii sovietici, atunci când au intrat pentru prima dată în sat, au împuşcat rând pe rând chipul Mântuitorului Iisus Hristos de pe o răstignire. La cimitirul din sat, în 1991, se mai păstra acel chip, pe care erau încă vizibile urmele împuşcăturilor[75].

Averea mănăstirilor nu a scăpat nici ea de furia bolşevică. Decizia de închidere a vreunei mănăstiri prevedea şi trecerea patrimoniului mobil în fondul proprietății de stat. Iată ce scria protosinghelul Ieraclie Flocea în această privință, despre mănăstirea Hârbovăț: „Sfânta Icoană a Maicii Domnului cu care se făcuseră atâtea procesiuni timp de 80 de ani era dusă la Chişinău, pentru ca la retragerea comuniştilor din Basarabia (iulie 1941, n. aut.) să fie arsă în chiar catedrala oraşului. (...) Toată averea mobilă (12 boi, 14 cai, 200 de oi, 30 de vaci şi junci, 50 de porci, trăsurile, hamurile, îmbrăcămintea etc.) a fost ridicată şi luată de bolşevici. Maşinile de la moară au rămas în mare parte stricate”[76]. Din mănăstirea Sadaclia, la fel, s-au luat toate animalele şi bunurile mobile (probabil, şi ea a fost închisă)[77].

În afară de aceasta, autoritățile sovietice au sechestrat bunuri şi din mănăstirile active. Bunăoară, printr-o hotărâre a CCP al RSSM din 18 martie 1941, mănăstirii Căpriana i s-a confiscat tâmplăria cu tot utilajul[78]. În noiembrie 1941 starețul Ghedeon raporta conducerii eparhiale că, după ocupația bolşevică, toată gospodăria şi averea mănăstirii au rămas complet distruse[79]. Mănăstirile Tabăra şi Răciula au fost şi ele deposedate de toate animalele[80]. De la Mănăstirea Condrița s-au luat vreo 18 covoare în valoare de 40 000 lei, iar din mănăstirea Curchi au fost confiscate 5 seturi de veşminte preoțeşti şi 2 diaconeşti, o Evanghelie ferecată în argint şi aurită, o cruce şi 2 cădelnițe de argint, toate estimate la aproximativ 745 000 lei[81]. Sovieticii au mai comis jafuri şi distrugeri în mănăstirile Dobruşa, Coşelăuca, Călărăşeuca, Noul-Neamț, Hâncu,

Vărzăreşti, Țigăneşti, schitul „Via arhierească” de pe şoseaua Costiujeni[82].

În ziua de 13 septembrie 1940, CCP al RSSM a emis hotărârea nr. 142a, prin care s-a dispus confiscarea metricelor[83] (registre de stare civilă) din bisericile tuturor confesiunilor religioase. În hotărâre se menționa că, în conformitate cu articolul 124 al Constituției Uniunii Sovietice privind separarea Bisericii de Stat şi a Şcolii de Biserică, şi în scopul organizării eficiente a înregistrării actelor civile, toți președinții comitetelor executive orăşeneşti, raionale şi județene erau obligați, în termen de zece zile, să organizeze confiscarea tuturor metricelor şi să le transmită organelor teritoriale ale NKVD-ului. Aceste acțiuni trebuiau efectuate sub îndrumarea aceluiaşi NKVD[84].

Unele autorități locale, cum au fost cele din oraşul Rezina şi comuna Stohnaia din județul Orhei, n-au mai aşteptat o asemenea indicație şi s-au grăbit să preia metricele încă din luna august 1940[85]. Diaconul Chirică Palii de la parohia „Sfântul Ilie” din Chişinău mai adăuga că, odată cu metricele, au fost confiscate de la biserici şi ştampilele[86]. Astfel, s-a confirmat că Biserica, ca instituție, nu avea statut de persoană juridică.

Peste puțin timp, la 25 septembrie 1940, acelaşi Consiliu a adoptat o altă hotărâre (punctul 6 din Protocolul nr. 3/ 204 al şedinței), în baza căreia au fost naționalizate bibliotecile de pe teritoriul Basarabiei[87]. Astfel, bibliotecile eparhiale din Chişinău, Bălți şi Ismail (cu 1 703 de volume în 1936[88]), biblioteca Societății Istorico-Arheologice Bisericeşti (cu 1 100 de volume în 1928[89]), bibliotecile şcolilor teologice[90], ale parohiilor[91], mănăstirilor au devenit proprietate a statului sovietic. Aceste biblioteci dispuneau de valoroase cărți româneşti din secolele XVIII-XIX[92].

Ulterior, numeroase fonduri de carte au fost distruse. În această privință Gheorghe Macarie scria în 1942 că multe biblioteci parohiale au fost arse din ordinul autorităților şi numai în unele sate au rămas ediții din aceste biblioteci, datorită unor iubitori de carte, care le-au ascuns prin diferite locuri[93]. Din biblioteca Facultății de Teologie din Chişinău s-a dovedit evacuarea doar a 14 000 volume[94]. De asemenea, au avut de suferit vechile tipărituri şi manuscrise păstrate în Muzeul Istorico-Arheologic Bisericesc din Chişinău, precum şi numeroasele obiecte de artă şi de cult ale aceluiaşi muzeu, ce țineau de trecutul bisericesc al Moldovei şi al popoarelor vecine. Puține din aceste obiecte bisericeşti au supraviețuit în urma urgiei bolşevice. Despre aceasta relata, cu durere, preotul Paul Mihail, în 1943: „Devastarea bisericilor, făcută de năvălitorii păgâni, a atins şi vechiul Muzeu al Societății Istorico-Arheologice Bisericeşti din Chişinău. Dacă obiectele de mare preț, artistice şi istorice, au fost ridicate şi duse peste granițele provinciei, apoi vechile tipărituri şi manuscrise au fost date distrugerii şi arderii. S-au pierdut manuscrise de pergament, copii de pe cele mai vechi manuscrise slave, Evanghelii, Cazania din 1643, Viețile Sfinților a Mitropolitului Dosoftei, Liturghierul Mitropolitului Antim Ivireanul din 1713 etc.”[95]. Acelaşi lucru s-ar putea spune şi despre cele 154 obiecte din Muzeul Eparhial „Nicolae Iorga” din Ismail[96].

La acest subiect precizăm că au fost distruse şi cărți de cult, după cum afirma, în februarie 1941, refugiatul Andrei Ivanov din comuna Noua-Suliță, județul Hotin[97]. Iată ce scria, în acest sens, memorialistul Leonid Vulpe: „Odată, trecând prin piață cu părintele Eutimie Baconschi ne oprim la pescărie. Aici zăresc o carte mare, pe care de la distanță am cunoscut-o că e bisericească. Când mă apropii, văd o Evanghelie

frumoasă, cu file rupte până la Evanghelia lui Ioan (lipseau circa 3/4 din întreaga carte, n. aut.)"[98]. Cel puțin, 27 parohii din cadrul Arhiepiscopiei Chișinăului au anunțat, în toamna anului 1941, despre lipsa cărților liturgice[99]. Probabil, în unele biserici aceste cărți românești au fost înlocuite cu cele slavone, ca urmare a dispoziției episcopului rus, Alexei Sergheev, de a săvârși slujbele în limba slavonă. Nu știm în ce măsură a fost realizat acest lucru. Deținem informații că, după eliberarea Basarabiei, biserica din parohia Zaim (județul Tighina) dispunea doar de cărți în limba slavonă, fiind necesare cele în limba română[100].

În aceeași ordine de idei se înscrie și decizia nr. 20 din 15 ianuarie 1941 „Despre păstrarea documentelor de arhivă pe teritoriul fostei Basarabii", prin care toate arhivele fostelor organizații și instituții românești, precum și cele personale și ale funcționarilor publici, au fost declarate bunuri naționale și incluse în Fondul arhivistic unic de stat al Uniunii Sovietice. Toate materialele de arhivă – documentele, fotografiile, desenele grafice, diagramele, înregistrările audio și video etc., trebuiau păstrate în arhivele NKVD-ului. Hotărârea dată urma a fi executată nu mai târziu de 1 martie 1941[101].

Sub incidența acestui act normativ au intrat, după toată probabilitatea, și arhivele episcopiilor, parohiilor, școlilor teologice și ale altor instituții bisericești. Cunoaștem că o parte din arhiva Arhiepiscopiei Chișinăului a fost găsită prin magaziile și subsolurile diferitelor edificii din oraș[102]. Deși, despre lipsa arhivelor parohiale informa Arhiepiscopia Chișinăului, la 6 septembrie 1941 doar parohia Proteagailovca din județul Tighina (cercul 1) și, o lună mai târziu, parohiile din protoieria Căușeni (cercul 2 Tighina)[103], acestea au fost mult mai multe. Celelalte protopopii n-au raportat despre aceasta – conducerea eparhială le-a cerut să prezinte doar situația obiectelor de cult. Protopopii, probabil, n-au considerat necesar să specifice aceste amănunte, așa cum au făcut-o și în cazul matricelor. Chiar și parohiile care au fost incendiate sau bombardate n-au indicat nimic despre starea arhivei. De asemenea, Nicolae Popescu-Prahova, decanul Facultății de Teologie din Chișinău, raporta la 13 iulie 1940 rectorului că nu s-a reușit să evacueze arhiva Facultății. Aceasta n-a mai fost recuperată ulterior, ca și multe altele[104]. Probabil, a fost distrusă de sovietici în timpul retragerii.

Pentru refacerea patrimoniului bisericesc după acel an de ocupație a fost necesar și ajutorul statului. Astfel, dintr-un raport, întocmit în luna august 1943 de Directoratul Cultelor al Guvernământului Basarabiei, aflăm că pentru construcția și reparația bisericilor, mănăstirilor, caselor parohiale (în total, 170 de unități) s-au cheltuit din bugetul de stat 43.602.090 lei, pentru redresarea gospodăriilor mănăstirești (în număr de 34) – 4.087.373 lei, iar pentru procurarea veșmintelor bisericești, vaselor și obiectelor liturgice, a cărților de slujbă, a clopotelor etc. – 14.068.803 lei. Catedrala din Chișinău a avut nevoie de cheltuieli în sumă de aproximativ 12.000.000 lei. În afară de acestea, pentru reparații s-au cheltuit și sume din donațiile credincioșilor și materiale puse la dispoziție gratuit de către Guvernatorul General al Basarabiei[105].

În rezultatul analizei acestui bogat material factologic, putem afirma că, în timpul ocupației sovietice din 1940-1941, patrimoniul bisericesc a suportat pagube foarte mari, restabilirea căruia a necesitat sume enorme. Cel mai mult au fost devastate lăcașurile de cult, în special, cele din Chișinău. Distrugeri mari au fost cauzate de

cutremurul din 10 noiembrie 1940 și de războiul de eliberare a teritoriilor cotropite din iunie-iulie 1941. În retragere, bolșevicii au provocat cele mai crude devastări. Dar cu toate eforturile sovieticilor de a deposeda Biserica Ortodoxă de patrimoniul său și de a minimaliza astfel influența ei în societate, credința în rândurile credincioșilor nu a slăbit, aceștia rămânând și mai departe profund religioși.

Note și referințe bibliografice

[1] **Basarabia desrobită. Drepturi istorice, nelegiuiri bolșevice și înfăptuiri românești**. București, 1942.

[2] PĂDURE D. – **Basarabia și Bucovina de Sus sub noua stăpânire**. 1941.

[3] ROȘCA Sergiu. – *Biserica basarabeană sub ocupația sovietică și primele realizări ale noii stăpâniri românești în Basarabia* // **Misionarul**. Nr. 1. Chișinău, 1942.– P. 34-39.

[4] VULPE Leonid. – *Din trecutul trist al Bisericii din Basarabia* // **Biserica basarabeană**. Nr. 2-3. Bălți, 1943. – P. 79-80.

[5] IERACLIE. – *Reflexiuni cu ocazia adunării stareților* // **Misionarul**. Nr. 1. Chișinău, 1942. – P. 45-46; Idem. – *Mănăstirea Hârbovăț* // **Luminătorul**. Nr. 9-10. Chișinău, 1942. – P. 582-584.

[6] IONIȚOIU Cicerone. – *Preludiul celui de-al doilea război mondial* // **Patrimoniu**. Nr. 1. Chișinău, 1991. – P. 90-99.

[7] BUZILĂ Boris. – **Din istoria vieții bisericești din Basarabia (1812-1918; 1918-1944)**. *Editura Fundației Culturale Române* și Editura *Știința*. București-Chișinău, 1996.

[8] STAN Constantin I., GAIȚĂ Alexandru. – *Începutul sovietizării Basarabiei și Bucovinei de Nord (1940-1941)* // **Sovietizarea Nord-Vestului României (1944-1950)**. *Editura Muzeului Sătmărean*, Satul Mare, 1996. – P. 31-39; Idem. – *Biserica Ortodoxă Română din Basarabia și Bucovina de Nord în anii 1940-1941* // **Destin românesc**. Nr. 3 (15). București-Chișinău, 1997.– P. 99-110.

[9] TIHONOV Ludmila. – **Politica statului sovietic față de cultele din RSSM (1944-1965)**. Editura *Prut Internațional*, Chișinău, 2004.

[10] ȚĂRANU Mariana. – *Unele aspecte ale politicii religioase din Basarabia în timpul primului an de ocupație sovietică* // **Destin românesc**. Serie nouă. Nr. 5 (56). București-Chișinău, 2008. – P. 10-18.

[11] MIHAIL Paul. – **Mărturii de spiritualitate românească din Basarabia**. Editura *Știința,* Chișinău, 1993; *Idem*. – *Comorile Basarabiei* // **Misionarul**. Nr. 7-9. Chișinău,1943. – P. 354-356.

[12] NEGRU Nina. – **Bibliotecile Basarabiei și ale Transnistriei și conștiința de comunitate**. Chișinău, 2002.

[13] PALADE Gheorghe. – *Soarta Facultății de Teologie din Chișinău după refugiul de la 28 iunie 1940* // **Cugetul**. Nr. 3-4. Chișinău, 2001. – P. 31-40.

[14] **Arhiva Națională a Republicii Moldova** (în continuare **ANRM**), F. 691, inv. 1, d. 40, f. 355, 366v.

[15] *Un an sub bolșevici* // **Țara**. Nr. 26 (252). Chișinău, 23 iunie 1995.– P. 6.

[16] IONIȚOIU Cicerone. – *Op. cit.*, p. 95-97.

[17] ȘIȘCANU Ion. – **Raptul Basarabiei. 1940**. Editura *Ago-Dacia*, Chișinău, 1994. – P. 79; **ANRM**, F. 2848, inv. 11, d. 6, f. 71.

[18] **ANRM**, F. 2848, inv. 11, d. 1, f. 6-7.

[19] *Постановление № 338 СНК Молдавской ССР от 24 октября 1940 г.* // **Православие в Молдавии: власть, церковь, верующие (1940-1953)**. Том 1. Москва. Издательство Российская Политическая Энциклопедия. 2009. – С. 98.

[20] Acestea au fost lichidate, împreună cu celelalte bănci naționalizate, prin hotărârea nr. 42 a CCP al RSSM din 21 august 1940 (**ANRM**, F. 2848, inv. 11, d. 2, f. 36).

[21] **Anuarul Episcopiei Cetății Albe-Ismail**. Ismail, 1936. – P. XLI-XLII, LIII, LIX-LXII; **Actele, desbaterile și hotărârile Adunării Eparhiale din sesiunea ordinară a anului 1939**. Bălți, 1939. – P. 125-127, 131; CHIFU Iulian, CUBREACOV Vlad, POTOROACĂ Mihai. – **Dreptul de proprietate al Mitropoliei Basarabiei și restituirea averilor bisericești**. Editura *Alfa și Omega*, Chișinău, 2004. – P. 222-239.

[22] Aceste proprietăți funciare includeau pământ arabil, vii, livezi, grădină de zarzavat, imaș, vatră neproductivă, păduri. Nu au fost incluse suprafețele de pământ ce aparțineau schiturilor Ciumac și Iserlia, din lipsă de date. Din același motiv nu s-a luat în calcul și faptul că statul român în 1938 a împroprietărit cu pădure mănăstirile din țară (vezi: **ANRM**, F. 1135, inv. 2, d. 66, f. 25).

[23] **Lăcașuri sfinte din Basarabia**. Editura *Alfa și Omega,* Chișinău, 2001. – P. 28, 53, 80; **Anuarul Arhiepiscopiei Chișinăului**. Chișinău, 1932. – P. 28-32; EȘANU Andrei, EȘANU Valentina ș. a. – **Mănăstirea Căpriana (sec. XV-XX)**. Editura *Pontos*, Chișinău, 2003. – P. 69; **Actele, desbaterile și hotărârile Adunării Eparhiale din sesiunea ordinară a anului 1938**. Bălți. 1938. – P. 125; **Actele, desbaterile și hotărârile Adunării Eparhiale din sesiunea ordinară a anului 1939...** – P. 124, 128, 171-172; **Anuarul Episcopiei Cetății Albe-Ismail...** – P. LXV-LXVII; **ANRM**, F. 1135, inv. 2, d. 66, f. 25, 34; *Ibidem*, d. 92, f. 34; *Ibidem*, inv. 3, d. 210, f. 42v, 61, 120, 180, 251, 299, 316v, 350.

[24] **Lucrările Adunării Eparhiei Chișinăului. Sesiunea mai 1937**. Chișinău, 1937. – P. 64; **Actele, desbaterile și hotărârile Adunării Eparhiale din sesiunea ordinară a anului 1939...** – P. 131.

[25] ПАСАТ Валериу. – *Православие в Молдавии: кратκий исторический очерк (1940-1953)* // **Православие в Молдавии...** – С. 89.

[26] **ANRM**, F. 691, inv. 1, d. 71, f. 85, 173; *Idem*, d. 43, f. 16; *Idem*, F. 1135, inv. 2, d. 174, f. 41.

[27] *Idem*, F. 691, inv. 1, d. 70, f. 34.

[28] STAN Constantin I., GAIȚĂ Alexandru. – *Biserica Ortodoxă Română din Basarabia...* – P. 100.

[29] **ANRM**, F. 691, inv. 1, d. 45, f. 2v, 50v.

[30] *Idem*, F. 2848, inv. 11, d. 2, f. 237.

[31] **Basarabia desrobită...** – P. 76.

[32] **ANRM**, F. 691, inv. 1, d. 75, f. 23v; *Un an sub bolșevici* // **Țara**. Nr. 26 (252). Chișinău, 23 iunie 1995. – P. 6.

[33] ROȘCA Sergiu. – *Biserica basarabeană sub ocupația sovietică...* – P. 36; **Basarabia desrobită...** – P. 76.

[34] TIHONOV Ludmila. – *Op. cit.*, p. 27.

[35] **ANRM**, F. 691, inv. 1, d. 46, f. 3v; *Ibidem*, d. 69, f. 59v.

[36] PLOȘNIȚĂ Elena. – *Două concepte: „muzeu bisericesc" și „muzeu antireligios" al ateismului științific în muzeografia basarabeană din sec. XX* // **Muzeul Bisericesc din Chișinău – geneză, împliniri, pribegii**. Editura *EcoEtnoMuseum,* Chișinău, 2006. – P. 47.

[37] GHEORGHIU Constantin. – *Arde Chișinăul* // **Patrimoniu**. Nr. 2. Chișinău, 1991. – P. 163-164.

[38] **Basarabia desrobită...** – P. 115.

[39] TIHONOV Ludmila. – *Op. cit.*, p. 26.

[40] **ANRM**, F. 2848, inv. 11, d. 3, f. 327.

[41] TIHONOV Ludmila. – *Op. cit.*, p. 27.

[42] **Anuarul Arhiepiscopiei Chișinăului...** – P. 33, 40.

[43] **ANRM**, F. 691, inv. 1, d. 75, f. 19v.

[44] GHEORGHIU Constantin. – *Op. cit.*, p. 177-178.

[45] *Докладная записка № 109 уполномоченого Совета по делам РПЦ по Молдавской ССР председателю Совета по делам РПЦ Г. Г. Карпову от 20 августа 1945 г.* // **Православие в Молдавии...** – С. 162.

[46] **ANRM**, F. 1135, inv. 2, d. 178, f. 36-37v; *Ibidem*, d. 192, f. 3.

[47] *Idem*, d. 192, f. 1-1v.

[48] *Постановление № 471 СНК Молдавской ССР от 21 ноября 1940 г.* // **Православие в Молдавии...** – С. 99.

[49] *Постановление № 516 СНК Молдавской ССР от 30 ноября 1940 г.* // **Православие в Молдавии...** – С. 100-101.

[50] IERACLIE. – *Mănăstirea Hîrbovăț...* – P. 583.

[51] **ANRM**, F. 1135, inv. 2, d. 167, f. 110.

[52] *Idem*, F. 691, inv. 1, d. 46. f. 9.

[53] *Постановление бюро ЦК КП(б) Молдавии (пункт 3 протокола № 11 заседания от 19 апреля 1941 г.)* // **Православие в Молдавии...** – С. 103-104.

[54] FUȘTEI Nicolae. – *Biserica „Sf. Dumitru" din Chișinău. Repere istorice* // **Limba română**. Nr. 1-3. Chișinău, 2004. – P. 188; STĂVILĂ Veaceslav. – **Budăii Teleneștilor**. Chișinău, 2004. – P. 80; **ANRM**, F. 1135, inv. 2, d. 192, f. 1-3; *Idem*, d. 174, f. 55, 69v, 82v-83, 91, 105v, 188-188v.

[55] **ANRM**, F. 2848, inv. 11, d. 4, f. 256.

[56] *Idem*, F. 1135, inv. 2, d. 192, f. 1-3; *Ibidem*, d. 174, f. 6, 29-30, 91, 96, 99, 169v-171, 188v; PLOȘNIȚĂ Elena. – *Biserica Ortodoxă și Comisiunea monumentelor istorice* // **Luminătorul**. Serie nouă. Nr. 5. Chișinău, 1999. – P. 24.

[57] **ANRM**, F. 1135, inv. 2, d. 174, f. 205; *Ibidem*, d. 167, f. 34; *Cronica internă. Înzestrarea mănăstirii Noul-Neamț, județul Tighina* // **Misionarul**. Nr. 1. Chișinău, 1942.– P. 48.

[58] **ANRM**, F. 1135, inv. 2, d. 174, f. 2.

[59] GHEORGHIU Constantin. – *Op. cit.*, p. 156-157.

[60] **Basarabia desrobită...** – P. 160.

[61] STAN Constantin I., GAIȚĂ Alexandru. – *Începutul sovietizării Basarabiei...* – P. 37.

[62] **ANRM**, F. 706, inv. 1, d. 520, f. 171.

[63] *Idem*, F. 691, inv. 1, d. 71, f. 129; *Idem*, d. 40, f. 299.

[64] **Basarabia desrobită...** – P. 115.

[65] VULPE Leonid. – *Op. cit.*, p. 79.

[66] **ANRM**, F. 691, inv. 1, d. 71, f. 88.

[67] **Basarabia desrobită...** – P. 76.

[68] VULPE Leonid. – *Op. cit.*, p. 79.

[69] **ANRM**, F. 691, inv. 1, d. 43, f. 11.

[70] *Idem*, F. 1135, inv. 2, d. 174, f. 6, 29v-30, 48-50, 53, 69v-72, 91, 99, 102v-103, 137v-138, 170v-171, 188v.

[71] *Bolșevicii au profanat osemintele episcopului Atanasie Parhomovici din Mitropolia din Chișinău* // **Raza**. Nr. 589-590. Chișinău. 17-24 august 1941. – P. 4.

[72] DABIJA Nicolae. – *Biserici deportate* // **Literatura și arta**. Chișinău, 13 iunie 2002. Nr. 24 (2964). – P. 2.

[73] **ANRM**, F. 1135, inv. 2, d. 139, f. 16.

[74] *Idem*, F. 691, inv. 1, d. 71, f. 71, 147.

[75] MORARU Anton. – **Istoria românilor. Basarabia și Transnistria (1812-1993)**. Editura *Universul*, Chișinău, 1995. – P. 350.

[76] IERACLIE. – *Mănăstirea Hîrbovăț...* – P. 583.

[77] **ANRM**, F. 1135, inv. 2, d. 167, f. 78.

[78] TIHONOV Ludmila. – *Op. cit.*, p. 27.

[79] **ANRM**, F. 1135, inv. 2, d. 167, f. 48-49.

[80] *Idem*, f. 9-11; *Idem*, d. 178, f. 35.

[81] *Idem*, d. 174, f. 194, 205v.

[82] IONIȚOIU Cicerone. – *Op. cit.*, p. 95-97; **ANRM**, F. 1135, inv. 2, d. 167, f. 29, 64; *Ibidem*, d. 174, 192.

[83] Ludmila Tihonov a tradus greșit expresia „метрические книги" prin cărți bisericești sau duhovnicești (vezi: *op. cit.*, p. 25). Această teză greșită a fost preluată și de alți cercetători (vezi: MUNTEANU Ion. – *Repatriați în inimile noastre...* // **Orthodoxia**. Nr. 11. Edineț, 2003.– P. 11; COJOCARU Viorel. – *Între mit și realitate* // **Luminătorul**. Nr. 5 (92). Serie nouă. Chișinău, 2007. – P. 56; ȚĂRANU Mariana. – *Op. cit.*, p. 10.

[84] *Постановление № 142а СНК Молдавской ССР от 13 сентября 1940 г.* // **Православие в Молдавии...** – С. 97.

[85] **ANRM**, F. 691, inv. 1, d. 71, f. 94v.

[86] *Idem*, d. 75, 3v.

[87] *Idem*, F. 2848, inv. 11, d. 1, f. 13.

[88] **Anuarul Episcopiei Cetății Albe-Ismail...** – P. LIX.

[89] DANILOV Maria. – *Societatea Istorico-Arheologică Bisericească din Basarabia și problema cărților românești de colecție* // **Muzeul Bisericesc din Chișinău – geneză, împliniri, pribegii**. Editura *EcoEtnoMuseum*, Chișinău. 2006. – P. 35.

[90] De exemplu, biblioteca Seminarului Teologic din Chișinău avea peste 6 000 de volume românești. În afară de aceasta, fiecare clasă mai deținea câte o bibliotecă proprie, înzestrată cu cărți potrivite nivelului de percepție a elevilor (vezi: *Darea de seamă asupra situației Seminarului Teologic din Chișinău* // **Luminătorul**. Nr. 9. Chișinău, 1939. – P. 531).

[91] Conform datelor prezentate de 1/3 din preoții parohi, bibliotecile parohiale din cuprinsul Arhiepiscopiei Chișinăului conțineau un fond total de 64 859 volume (vezi: NEGRU Nina. – *Op. cit.*, p. 64).

[92] Despre vechile cărți românești din biblioteca eparhială din Chișinău, biblioteca Societății Istorico-Arheologice Bisericești, bibliotecile unor parohii și mănăstiri a se vedea: MIHAIL Paul. – **Mărturii de spiritualitate românească din Basarabia...** – P. 162-233).

[93] NEGRU Nina. – *Op. cit.*, p. 91.

[94] PALADE Gheorghe. – *Op. cit.*, p. 35.

[95] MIHAIL Paul. – **Comorile Basarabiei...** – P. 354.

[96] **Anuarul Episcopiei Cetății Albe-Ismail...** – P. LIX.

[97] **ANRM**, F. 691, inv. 1, d. 47, f. 11.

[98] VULPE Leonid. – *Op. cit.*, p. 79.

[99] **ANRM**, F. 1135, inv. 2, d. 174, f. 6, 29-30v, 40, 43, 48, 53, 69v-72, 91, 99, 103v-106, 170v-171, 188v.

[100] *Idem*, d. 174, f. 62.

[101] *Idem*, F. 2848, inv. 11, d. 7, f. 39.

[102] TRANSNISTRIANU Alecu. – *Biserica basarabeană își rezidește viața din temelie* // **Raza**. Nr. 597. 23 noiembrie-1 decembrie 1941. – P. 3.

[103] **ANRM**, F. 1135, inv. 2, d. 178, f. 20; *Ibidem*, d. 174, f. 33.

[104] PALADE Gheorghe. – *Op. cit.*, p. 34-35.

[105] **ANRM**, F. 706, inv. 1, d. 520, f. 160.

PROFANATION AND DESTRUCTION OF CHURCH HERITAGE UNDER THE FIRST SOVIET OCCUPATION (1940-1941)

Abstract

The present study outlines the situation of the Orthodox Church of Basarabia assets during the first year of Soviet occupation (1940-1941). In base of sources, especially of archive documents, were elucidated the process of deprivation of Church lands and it's real estate properties, the process of closing of churches and monasteries and their use in different profane purposes, confiscation and destruction of religious objects, of monastery assets, of archives and libraries of different religious institutions, assets of diocesan museums. A special attention was givven to damage caused by the earthquake from 10 November 1940 and the summer war of 1941.

Magistru,
Facultatea de Istorie și Filosofie, USM
Contacte: tel. dom. (022) 34-24-96
mob.: 068543286
e-mail: agutuleac@yahoo.com

IMPORTANȚA CAILOR ÎN VIAȚA SOCIAL-ECONOMICĂ ÎN ȚARA MOLDOVEI. (sec. XVI – începutul sec. XIX)

Nicolae DUDNICENCO

Rezumat

Articolul de față vizează subiectul creșterii cailor atât în adăposturi, cât și în aer liber, utilizarea acestora de către domnie, boieri și oamenii de rând. Au fost prezentate varietatea de cai domnești, ceremoniile și ritualurile la care participau acești cai. O deosebită atenție s-a atras condițiilor favorabile creșterii animalelor în țările române. De asemenea, au fost relevate aspecte ale comercializării cailor pe piața internă și externă.

I. Introducere

Unul dintre cele mai importante animale care a ajutat omenirea să progreseze este calul. În economia Moldovei din Evul Mediu caii erau de primă importanță. Utilizați în călătorii, pentru a parcurge distanțe mai mici sau mai mari; în muncă, pentru a facilita executarea celor mai grele activități din domeniul agriculturii; în relațiile de comerț, pentru transportarea mărfurilor; în comunicații pentru transmiterea știrilor și coletelor cu poșta; în acțiunile de război, fie în unități specializate de cavalerie, fie la transportarea armelor și a proviziilor; la vânătoare, pentru a asigura rapiditatea vânătorilor, dar și în cadrul ceremoniilor, ritualurilor, tocmai pentru a-i pune în valoare, și, respectiv, a demonstra prestigiul posesorilor lor. În istoriografie mai puțin s-a atras atenție asupra unor aspecte concrete ale creșterii acestor animale. De aceea ne-am propus în lucrarea prezentă să elucidăm aspectele mai relevante din sec. al XVI-lea – începutul sec. al XIX-lea.

Pentru transport, în afară de cai, în funcție de regiune, de specificul activităților și de starea familiilor, erau folosite și alte animale, precum boii, catârii, măgarii etc. Dar în comparație cu celelalte paricopitate, caii erau mai iuți și, într-o oarecare măsură, mai rezistenți la drumuri lungi[1]. Conform concepției populare, „calul mănâncă mult, dar și muncește mult și-i fără odihnă; în schimb, boii mănâncă puțin (*au sați*), dar muncesc încet, cu mari pauze (*au răgaz)*"[2]. De asemenea, caii ofereau „posibilitatea utilizării unor mijloace de tracțiune mai variate, prin înșăuare sau înhămare la diferite tipuri de utilaje"[3]. În perioada modernă, până și vehiculele care l-au înlocuit, în mare parte, sunt descrise cu termeni cabalini – *cal de fier* și *trăsură fără cai,* în timp ce „*cal putere*" (C. P.) este încă o unitate de măsură a motoarelor[4]. Un C. P. este echivalent cu 75 kilogrammetri pe secundă sau munca necesară pentru ridicarea a 75 kg la o înălțime de un metru într-o secundă, pe plan vertical[5].

Unele aspecte ale istoriei cailor în Țara Moldovei au fost analizate de către următorii cercetători: A. Cebuc, C. Mocanu[6], A. Grigorescu[7], M. Coman[8], O. Chiriță[9], A. Furtună[10], E. Serbaniuc[11], S. Iftimi[12], L. Lefter[13], S. Ispas [14], R. Cucereanu[15].

II. Întreținerea cailor în Moldova

Creșterea cailor în Țara Moldovei a fost stimulată nu numai de necesitățile cotidiene ale populației de aici, dar și de alți factori, cum ar fi condițiile climaterice favorabile pentru creșterea animalelor și cererea de cai pe piața externă. Asupra condițiilor favorabile pentru creșterea animalelor și-au expus părerea mai mulți cercetători. Astfel, P. Cocârlă consideră că practicarea acestei ramuri (creșterea animalelor) în Estul Europei, inclusiv în Țara Moldovei, pe parcursul Evului Mediu, s-a datorat existenței unui șir de factori favorabili acestei îndeletniciri, condițiilor climaterice ce au facilitat existența pajiștilor și fânețelor pe suprafețe mari[16]. De aceeași părere este și L. Zytkowicz, care nota că terenurile destinate pentru creșterea animalelor (pășunile și fânețele) pe teritoriul țărilor românești ocupau o mare suprafață, chiar până la mijlocul sec. al XIX-lea[17]. Iar cercetătorii Puia Ilie și Tambozi Justin consideră că „structura și poziția geografică a teritoriului" ocupat de țările românești a avut o mare importanță pentru evoluția acestor țări, fiind un „factor hotărâtor în dezvoltarea lor economică"[18].

Utilă pentru noi este concepția cercetătoarei M. M. Alexandrescu-Dersca. Ea este de părere că, spre deosebire de alte regiuni din centrul Europei, unde animalele erau hrănite și cu grăunțe și se practica pe larg întreținerea animalelor în grajd, în vederea obținerii unor rezultate mai bune (stabulația), în Țara Românească și în Moldova animalele mai mult păsteau. Dată fiind întinderea și bogăția fânețelor și a pășunilor, animalele trăiesc mai mult în natură[19], adică sunt ținute sub cerul liber. În Țara Moldovei, la începutul secolului al XVI-lea, pășunile erau atât de întinse și de mănoase[20], încât în anul 1502 doctorul venețian M. Muriano îi scria dogelui din Veneția că în Țara Moldovei, sunt pășuni foarte bogate care pot alimenta mai mult de 100000 de cai[21]. În folclorul românesc găsim expresii care demonstrează că, de fapt, caii păsteau în aer liber, în pășuni. Astfel, în balada „Voichița" protagonistul acestei opere, Gin, se adresează surorii lui, Voichița, să-i spună mamei lor că el a rămas „Pe câmp în *izlaz* / Calul să mi-l pasc"[22]. Referindu-se la caii moldovenești, toscanul Antonio Maria Grazziani nota în 1564 că moldovenii au cai mici, dar foarte buni la muncă; chiar în mijlocul iernii pasc pe câmp și, învățați de deprinderea zilnică și de nevoie, ei zdrobesc cu copita lor, deși nu au potcoave, gheața ce acoperă iarba"[23]. Condițiile de trai în natură confereau mari calități de rezistență cailor autohtoni[24].

Ținutul cel mai bogat în animale, datorită pășunilor de iarbă subțire, era cel din regiunea Prutului. Călătorul francez François de Pavie (1538), baron de Fourquevaux, observa că în aceste ținuturi fiind multe pășuni, se găseau o mulțime de vite, cai, oi și capre. De asemenea, după cum constatau călătorii străini Bandini și Bakšić[25], erau bogate în cai, vite și oi, și părțile dinspre Galați, Bârlad, Iași, Bacău, Cotnari, Suceava și până la Baia.

Despre prezența unui număr enorm de animale aflăm și din relatările altor călători străini. Astfel, C. M. Anjiolelo, secretarul lui Mahomed II și participant al expediției din anul 1476, nota în jurnalul călătoriei sale că „Moldova este o țară mănoasă și bogată în vite, în boi și cai buni[26]. De aceeași părere era și Alexandru Komulovic, în 1593, care scria că în lumea întreagă nu este țară în care să se înmulțească atât de

mult caii, boii și oile[27]. Călătorul străin Raicervich scria în notele sale de călătorie că în Țara Moldovei (sec. al XVIII-lea) fiecare boier ținea câte 100-200 iepe de prăsilă[28].

Caii erau lăsați să pască nestingheriți sub cerul liber, chiar și în sec. XIX. Informații despre acest fapt ne-a lăsat călătorul francez Aubert, căpitan adjunct (la Statul Major al Marii Armate), care trecând prin Țara Moldovei, la începutul sec. XIX, scria în raportul său (*Notes statiques sur la Pologne Russe, la Moldavie et la Valachie*), semnat pe 26 octombrie 1807, următoarele: „Caii aflați în număr mare, pasc în câmpie și rămân sub cerul liber peste noapte. Adesea trebuie să mergi să-i cauți la o depărtare de una sau două leghe, ceea ce-i întârzie pe călători, dar merg destul de repede"[29].

În condițiile întreținerii hergheliilor în câmp, furtul de cai era frecvent, iar domnii obligau pe locuitorii târgului să descopere pe tâlhari[30]. Furturile, de cele mai multe ori, aveau loc în timpul condiițiilor climaterice nefavorabile (timp cețos, furtuni) și noaptea[31].

Totuși, caii din Țara Moldovei erau ținuți și în adăposturi (ocoluri, staule, grajduri), fiind hrăniți și cu cereale. Majoritatea cailor aveau nevoie de adăpost în timp de iarnă. Este dificil a calcula numărul de cai, ținuți în asemenea adăposturi.

Folclorul din Moldova ne oferă date care certifică faptul că aceste animale erau hrănite cu cereale și faptul că aveau ocoluri. În colinda pentru flăcăi „Leul" voinicul Vasile zicea: „Bun cal hrănește,/ Dar cu ce-l hrănește? Tot cu *orz* pisat" [32]. În poezia populară „La fereastra din ocol" găsim următoarele versuri: "La fereastra din ocol/ Bate murgul din picior/ Să-i dau *fân și orzișor*" [33]. În „Legenda țapului" preotul se duce în *ocol* și taie un țap[34].

Locuri bune pentru creșterea cailor erau braniștele. În ele accesul era interzis și nimeni nu avea dreptul de a paște vitele, a cosi fân, a vâna, fără aprobarea stăpânului[35]. Domnitorii Țării Moldovei aveau imense braniști, cu fânețe în hotarul acestora, crescând tot felul de animale[36]. Cea mai importantă branițe era cea de la Bohotin[37]. De administrarea acestei braniști domnești avea grijă marele comis. El supraveghea *staulele* (loc îngrădit și acoperit pentru animale) și grajdurile de cai ale domnului[38]. Braniștea Bohotinului era amplasată la sud-est de Iași, se întindea pe o suprafață imensă, în ținuturile Iași și Fălciu[39]. Locuitorii din Țara Moldovei (sec. XVI-XVII) erau obligați a da care pentru transportul fânului din braniștea domniei la grajdurile din curtea domnească. Această îndatorire se numea *car de branițe*[40].

Odată cu ridicarea Iașilor la rangul de capitală (1564) a sporit și rolul creșterii cailor de aici. Cercetătorul C. Cihodaru considera că terenurile întinse, începând cu dealurile de la răsărit de oraș și până la limita bazinului Jijiei, proprietate a domniei, erau bune atât pentru cultivarea pământului, cât și pentru creșterea animalelor. Aici, ca și în braniștea Bohotinului, domnia își avea hergheliile[41]. Pentru parade sau pentru darurile ce trebuiau făcute dregătorilor turci ori străini, domnia întreținea încă un mare număr de cai și avea grajdurile în preajma curții. C. Cihodaru considera că pentru nevoile curții se plăteau lefile a doi „nălbari" (lecuitori ai animalelor)[42].

Un alt cercetător care și-a expus punctul de vedere asupra acestor grajduri e S. Iftimi. El este de părere că, de fapt, grajdurile reședinței din Iași au fost construite din piatră, de Vasile Lupu (1634-1653). Despre acestea scria, în anul 1652, călătorul

englez Robert Bargrave: „sunt într-adevăr vrednice de luare aminte pentru măreția și buna lor întocmire, dar mai ales pentru numărul și calitatea cailor, întrecând cu mult pe aceia ai ducelui de Florența sau ai regelui Angliei". Grajdurile de la Iași l-au uimit și pe țarul Rusiei Petru I, care le-a vizitat în 1711[43]. Episcopul romano-catolic P.D. Bacsici arăta, în 1640, că în Moldova din timpul lui Vasile Lupu creșteau „cai foarte frumoși și de preț"[44]. Conform părerii lui Gr. Ureche, în competența marelui comis intra „orânduirea fânului și a obroacelor (tainurilor)... pentru caii domnești, el avea în supravegherea sa harnașamentele și podoabele cailor, meșterii potcovari și rotari, precum și transportarea prin țară a oaspeților domnului"[45].

S. Iftimi este de părere că grajdurile domnești erau situate în partea de jos a Curții din Iași, pe strada care, în prezent, se numește Palat, iar în trecut era numită *Ulița gunoiului gospod*[46]. Tot aici se afla *șura* domnească, iar peste drum era *fânăria* domnească. Printre slujitorii grajdului erau: *herghelegii, vizitii, făclieri, potcovari, apari, dieci* (pisari). Aici mai lucra un număr considerabil de țigani domnești (sec. XVIII)[47]. Referindu-se la grajdurile domnești, Alexandru Furtună consideră că principalele curți domnești aveau „grajduri de piatră"[48].

Caii luau parte, în mod obișnuit, la marile ceremonii din timpul anului. *Condica lui Gheorghachi* (1762) se referă la ele. Astfel, de Bobotează (6 ianuarie, stil nou), după sfințirea apei Iordanului, pe malul Bahluiului, toată boierimea săruta mâna domnitorului. După aceea, șezând domnul cu familia, cu fețele bisericești și o parte dintre boieri pe scaune, începea parada cailor domnești. Treceau, mai întâi, *telegarii (*cai tineri și voinici de trăsură), apoi *povodnicii* (cai frumoși, pentru călărie foarte prețioși), împodobiți cu harnașamente scumpe. Conform părerii lui H. Dj. Siruni, conducătorii țărilor române, când erau investiți ca domni, la Istambul, primeau în dar 20 de asemenea *povodnici,* care erau de rasă arabă. Acești cai îl însoțeau la majoritatea ceremoniilor. După telegari veneau *armăsarii*[49]*,* unul după altul, așa după cum îi aranja marele comis. În final, apărea marele comis, îmbrăcat în caftan domnesc, *călare pe calul cel împărătesc*, care se numea *tablabaș*[50], era arab, împodobit cu podoabe foarte prețioase și *tafta* de culoare portocalie[51]. Marele comis era însoțit de ciohodarii domnului. Toți acei care erau călare pe cai se închinau în fața icoanelor, apoi în fața domnitorului și a mitropolitului, care îi stropea cu agheasmă, făcută în ziua de Bobotează.

Următoarea ceremonie, la care participau caii domnești, era cea de Sfântul Gheorghe (23 aprilie, stil nou). Acest sfânt era patronul păstorilor, militarilor, care, în majoritatea cazurilor, era reprezentat călare pe cal. În această zi caii treceau prin fața mulțimii, în aceeași ordine ca și de Bobotează: *telegari, povodnici* și *armăsari.* Ceremonia se desfășura după modelul celei care avea loc la curtea sultanului de la Constantinopol.

Cea de-a treia zi de Paști sau următoarea, erau destinate unei competiții. Voievodul cu boierii și slujitorii ieșeau la câmp, la *halca,* în șesul Bahluiului ori la Copou, unde erau aduși toți caii domnitorului. *Halcaua* era o verigă (inel) de fier, care trebuia luată cu vârful unei sulițe, confecționate special pentru această probă, în Ungaria.

Domnitorul Țării Moldovei, așezat la *saivantu* (sub cort), alături cu boierii așezați pe scaune, numea pe cineva dintre boieri să încalece pe cal domnesc și să se ducă în galop cu sulița asupra halcalei ca să ia acest obiect în viteză mare. Călărețul revenea, se închina voievodului și-i săruta mâna și poala. Această probă era însoțită de muzica *meterhanelei* (fanfara militară)[52].

Frumusețea și importanța telegarilor este reflectată în folclorul din Moldova. În unul dintre descântece întâlnim următoarele versuri: "Răsai soare, surioare, surioare... pe trupul meu/ Și tot frumos să se uite la mine / Ca telegarii când îi scoate din fundul grajdului"[53]. Un alt exemplu apare în balada „*Corbea*", în care eroul principal al acestei opere se adresează lui Ștefan-Vodă cu următoarele cuvinte: "Telegarii nu ți-am furat"[54].

În Țara Moldovei existau minunați cai de rasă turcească, dar scoaterea lor din țară era prohibită, cu excepția celor dăruiți pentru solii străini (G. Reicherstorffer)[55]. De aceea, caii autohtoni erau foarte prețuiți. Martin Literatul (agent imperial pe lângă Despot-Vodă), în notițele sale scria, că acești cai erau mici de talie, se mulțumeau cu puțin, fiind de o mare rezistență la frig și la oboseală. Erau foarte prețuiți în Turcia, unde se exportau, în mod curent. Acești cai erau mai numeroși în Moldova decât în Țara Românească[56]. La acest aspect s-a referit și cercetătorul Sorin Iftimi, care, investigând o cronografie a Țării Moldovei, de la mijlocul secolului al XVI-lea, constata că aici creșteau „minunați cai turcești și moldovenești, precum și foarte buni cai *astruconi*, cât și de alte soiuri, în mare număr, dar din ordinul voievodului doar rareori se îngăduie scoaterea slobodă a acestora din țară și numai pentru solii și trimișii oficiali străini". Se presupune că *astruconii* ar fi fost o rasă de cai arabi din regiunea Asturia (nordul Spaniei), sau poate o varietate de cai tătărești. „Cei mai de soi și mai ageri cai de acest fel, în număr de 500, și încă 300 de șoimi, dintre cei mai aleși, precum și o nespus de mare sumă de galbeni, se plătește în fiecare an ca tribut de către domnul Moldovei sultanului turcilor, pentru a-și feri țara de năvălirea lui"[57].

Documentele interne, ca și mărturiile altor călători străini, conțin numeroase informații cu privire la caii dăruiți de domnitorii Țării Moldovei dregătorilor turci sau solilor străini[58].

Terenurile din câmp, unde erau întreținuți caii, aveau numele de *câșle*. Cercetătorul C. Cihodaru a depistat un asemenea loc din orașul Iași – *câșla de cai de la Copou*, care se afla lângă *viile episcopești* și este atestată într-un document din 7 aprilie 1622. Documentul respectiv nu indică dacă aparținea domniei, unui boier sau orășenilor. Faptul că pe vechiul sigiliu al Iașului era reprezentat un cal este încă o dovadă că în acest oraș creșterea cailor era o îndeletnicire foarte importantă[59].

Grajduri pentru cai au avut și oamenii de rând. Acest fapt este demonstrat în diverse surse folclorice, cum ar fi poeziile, baladele, urăturile (hăituri), colindele etc. Într-o poezie populară de dragoste ("*Când mi-a fost dragă iubita"*) se conțin următoarele versuri: "Când mi-a fost dragă iubita, / Îmi părea casa șindrilită / Și cărărușa înflorită / Da de când m-am stricat, / Îmi pare casa grajd de cai"[60].

Baladele ne oferă numeroase dovezi ale existenței grajdurilor pentru cai. În balada „*Fiica nefericită*" găsim următoarele versuri: "Trei voinici se deștepta / Și la grajdu-mi se ducea / Murgușorii înșeua / Și la luncă îmi pleca" [61]. Într-o altă baladă,

întitulată „Vălean”, protagonistul acestei opere – Vălean – „la grajd a alergat / Și pe cal a-ncălecat” [62]. În balada „Tudor și Voichița” aflăm că: „Tudor în cerdac ieșea / Surugiului grăia: / – Pune-mi șaua pe Murgul / Și iute ca falgerul!.. / Surugiul asculta, / Iute-n grajd că se băga, / Pe Murguț că mi-l scotea / La fântână-l adăpa / Cu *cesela-l* cesela, / Cu peria-l peria” [63]. În balade e relatat faptul că molimele (epidemiile) îi ucideau și pe cai. Într-o baladă („Ciuma”) protagonistul acestei balade – Vâlcu – a murit de ciumă, alături de calul său. Soția lui, Ilinca, răpusă de durerea cauzată de pierderea soțului ei, spunea: – „Ce folos de case mari, / Fără uși, fără tanale... Și grajdul fără Murgul / Și patul fără Vâlcu?!”[64].

Urăturile de Anul Nou (hăiturile), de asemenea, ne oferă multe dovezi ale prezenței grajdurilor. Într-o hăitură, moș Vasile zicea: „La surugiul o-intrat într-un grajd de piatră/ ș-o scos un cal”[65]. Acest Vasile e întâlnit și în multe alte urături. Într-una dintre aceste opere aflăm că: „..Badea Vasile, bucuros... din grajd a scos / Un cal zdravăn și frumos; / L-a înșeuat, / L-a încălecat, / La Chișinău a alergat...”[66]. În hăitura *„Bună seara, bună seara”* jupânul (cutare) „.. a mers în grajd/ și-a scos un cal / negrul ca corbul/[67]. Într-o urare a flăcăilor și a celor însurați, numită *„Să arăm pe loc”,* Bădica Trăian „... la grajduri a plecat / Și a scos un cal graur/”[68]. În hăitura *„Bună vremea, bună vremea”* Bădișorul a dat porunci la slugi, „Ei la grajd au alergat/ și din grajd ei mi-au luat / un cal graur...”[69]. Într-o altă urare, cuconașul (numele gazdei); „El acasă s-a întors / Și din grajd un cal a scos / Negrul ca corbul / Iute ca focul”[70].

Dovezi ale existenței grajdurilor pentru cai le găsim și în *colinde*. În colinda „*Leul*” Voinicul Vasile „Acasă a alergat,/ În grajd de piatră c-a intrat,/ Pe murgu l-a înșeuat,/ Numai bun de-ncălecat”[71]. În colinda *„Alei, lerui, leroi, doamne”* aflăm că: „Gheorghiță cel frumos! /... mâna-n buzunar bagară, / scoase cheia grajdului,/ grajd de piatră descuiară / și pe Murgul-afară / și pe el încălecară/”[72].

Poveștile, fiind create de oameni, tot sunt o reflectare a realității, din timpurile plăzmuirii lor, de aceea poveștile tot pot servi la elucidarea trecutului. În aceste creații populare, de asemenea, găsim probe ale existenței grajdurilor pentru cai. În povestea „*Cheia iadului*” un boier bogat avea un grajd, unde „avea un cal tare frumos și năzdrăvan, pe care îl păzea ca cu ochii din cap”[73]. Într-o altă poveste, „Cenușarul”, protagonistul acestei opere se angaja ca grăjdar la un împărat. Alături de alți grăjdari trebuia să curețe (spele) caii, să-i hrănească și să rânească (strângă) guinoiul[74]. Termenul „grajd” îl întâlnim și în proverbele românești. Unul dintre acestea e următorul: ”Calul bun se vinde din grajd”[75].

În folclor găsim și informații despre folosirea iepelor, care nu aveau urmași (sterpe). Asfel, în urătura *„Plugușorul cel mare”* sunt următoarele versuri: „S-a dus bădița la Soroca / Și a luat nouă epe/ Câte nouă ani sterpe./ Cu picioarele fărâma, / Cu botul grohăe, / Cu urechile vânt trăge, / Ca de moară mi-l găte./ Mi-a încărcat bădița nouă care / În pohoară / Și s-a pornit la cinstita moară” [76]. În hăitura *„Bună seara, bună seara”* jupânul (cutare) s-a dus în grajd: și-a scos douăsprezece iepe / tot de cele mai sirepe / la copite potcovite / la picioare-mpodobite! / Cu urechile vânturau / cu coada felezuiau (măturau)”[77].

Despre potcoavele lor sunt mărturii în diverse surse folclorice. Astfel, într-o poezie de dragoste (*„Pân-să sui la mândra dealul”*), întâlnim următoarele versuri: “Pân-să sui la mândra dealul, / De trei ori potcovii calul. / Nu e vina calului. / Nici a potcovarului, / Ci e vina mândrei mele, / Că și-a pus casa-n vâlcele” [78]. Într-o conăcărie aflăm că „tânărul nostru împărat... Ne trimise pe noi șase lipcani / Călări pe șase jugani (cai tineri, iuți) / Cu coamele *cănite* (vopsite), / Cu frâiele zugrăvite, / Cu unghiile (copitele) *custorite*[79] / Și cu coadele împletite, / Ca cu toții să oprim / Și la curțile D-stră să venim” [80].

A scris despre grajduri cercetătorul Jänecke Vilhen. Pentru a descrie aceste construcții, el diviza teritoriul țărilor românești în ținuturile de *șes* și ținuturile *muntoase*. În ținuturile de *șes* grajdurile erau ”construite din material obișnuit sau împletit, fără a li se da prea multă îngrijire, căci, atât cât e timp frumos, țăranul își lasă vitele la pășune. El nu cunoaște (nu știe de) șoproane, căci fânul și paiele sunt aranjate sub cerul liber, în formă de căpițe”[81]. Despre ținuturile *muntoase*, el considera că în aceste zone, “grajdul și celelalte dependințe (anexe) erau situate la marginea curții, în formă de potcoavă și, astfel, orânduite, încât formau un mijloc de apărare a casei[82]. De obicei, aici grajdurile sunt construite din trei pereți, al patrulea perete lipsește. Ele se deschid liber în afară, au grinzi masive. Acest cercetător adaugă, la faptele observate, și următorul moment: ”Vitele stau în șoproane deschise, chiar și în iernile cele mai aspre și verile cele mai dogoritoare”[83].

Grajduri au avut și autoritățile otomane, care erau răspunzătoare de cetățile moldovenești aflate în stăpânire turcească. Într-o descriere turcească a Țării Românești și a Moldovei, autorul anonim al acestei opere scria, prin anul 1740, că în localitatea Otaci *defterdarul* de Hotin Mustafa-aga a organizat un iarmaroc. Mustafa a construit pentru acest scop pe malul Nistrului un mare caravan-sarai (caravasara), a zidit șoproane pentru negoț și grajduri de cai pentru negustori. Tot aici erau 50 de cârciumi, unde locuiau muzicanți polonezi și fete frumoase. Iarmarocul se organiza de șapte ori pe an[84].

Boierii din Moldova, de asemenea, au avut grajduri. La începutul sec. al XIX-lea unul dintre cei mai iluștri boieri, Dimitrie Sturza (1756-1846), a stăpânit castelul Miclăușeni timp de șaizeci de ani. Deoarece avea o mare pasiune pentru cai, el a construit la Miclăușeni grajduri monumentale[85]. Un alt boier căruia i-au plăcut caii a fost Neculai Rosetti-Roznovanu (1715-1805). El a stăpânit castelul Rosetti-Roznovanu din Stânca (sat în comuna Victoria, județul Iași), unde a avut 200 de cai (un număr mare pentru acele timpuri) [86]. Putem să admitem că și acest boier, de asemenea, a avut mari grajduri, deoarece cunoaștem că el a avut avere fabuloasă și își permitea să înalțe asemenea construcții.

Deoarece caii erau foarte utili în diverse scopuri, domnitorii Țării Moldovei impuneau populația autohtonă la diverse dări și prestații legate de cai. O dare erau *caii de olac.* Aceștia erau caii pe care localitățile rurale și urbane îi dădeau oamenilor cu dregătorii domnești (curieri, ștafetari), ca să-și continue călătoria cu cai odihniți, care erau în drum, și în viteză maximă[87]. Această îndatorire a fost atestată în documente din anul 1585[88]. Obligația respectivă apăsa greu, mai ales asupra satelor care se aflau lîngă drumurile frecventate (circulate), de unde și apărea fuga acestor locuitori departe de drumuri[89].

Uneori domnia acorda unele scutiri fețelor bisericești din orașul Iași. Astfel, Gheorghe Ștefan voievod (12 aprilie 1657) i-a scutit pe toți preoții și diaconii de la toate bisericile din târgul Iași de mai multe prestații, printre care a fost și următoarea scutire: „caii lor să nu-i ia de olac, nici boii lor pentru alți oameni pentru dabile”[90]. Un alt privilegiu de așa fel a fost acordat la 2 decembrie 1665, de către Ion Duca voievod. El a scutit toți preoții, diaconii și țârcovnicii de la toate bisericile din târgul Iași de mai multe prestări, printre care era și următoarea: „caii lor să nu se ia de olac, nici boii lor pentru podvoade sau pentru alți oameni”[91].

Domnitorii aveau grijă să stabilească taxele de vânzare pentru animale, cât și zilele de târg. Astfel, Istratie (Dumitrache) Dabija voievod se adresează în scris (6 martie 1662) la șoltuz și la toți pârgarii din târgul Iași: „iar voi care aveți a striga la toate zilele de târgu și în zi de târgu, să dați știre tuturor slujitorilor și negustorilor și mișeilor noștri țăranilor”. Șoltuzul și pârgarii trebuiau să însemne cine a efectuat tranzacția de cumpărare a animalelor în târgul Iași, din ce ținut a venit și în ce lună. De pe o vacă vândută vânzătorul trebuia să achite un lidvăș și cumpărătorul – un lidvăș; de pe un cal sau iapă trebuia să se ia – câte cinci bani buni[92].

Caii erau vânduți atât pe obiecte imobiliare, cât și mobile. O astfel de tranzacție a fost în anul 1641-1642, când Negrul și sora sa Zlata au vândut o parte din satul Pocșești lui Vasile diacul, pe un cal, obiecte de uz casnic și haine, prețuite cu 50 taleri[93]. O altă tranzacție a avut loc pe 3 mai 1670, când Tofana, fiica lui Vasile Pițorcă din Iurceni vinde moșia – partea tatălui său „din vatra satului și din tot locul cu tot venitul dinainte” lui Vasile Nohit pe un „cal cu căruț”[94]. Prin zapisul de la 10 august 1689 aflăm că Todor, feciorul lui Todosie Terte, a cumpărat o parte din satul Vancicăuți, în ținutul Hotin, de la Alexandru Davidel pe 60 lei și un cal[95].

Pentru supravegherea turmelor de animale, orășenii din țările române angajau, în timpul verii, ciobani. Unele date despre numărul în oraș de astfel de muncitori oferă recensământul din perioada 1773-1774, conform căruia, în orașul Galați erau înregistrați 3 herghelegii, iar în Botoșani – un herghelegiu[96].

Datorită calităților deosibite ale cailor autohtoni ei erau exportați. Una dintre țările de destinație a fost Rusia. Analizând materialul documentar, E. Podgradscaia a observat că în sec. XVII în Rusia a fost o mare cerere pentru cai moldovenești. După cum consideră ea, acest fapt este explicabil, deoarece caii moldovenești aveau o constituție robustă și se slăveau prin rezistență și multă forță[97]. O altă dovadă a calităților acestor cai, după cum consideră E. Podgradscaia, e faptul că în documentele din Rusia caii moldovenești sunt menționați împreună cu caii turcești și germani, care aveau o mare faimă, ceea ce demonstrează că, în realitate, caii moldovenești nu erau mai prejos decât semenii lor turci și germani[98].

Caii moldovenești erau ceruți de Poartă, în special, în timp de război. În timp de pace ei erau solicitați, atunci când se simțea nevoia de cai de olac. În decursul secolului al XVIII-lea „firmanul de numire al marilor viziri conținea recomandația statornică de a veghea asupra exportului ilicit de cai din Principate” [99]. Totuși, exportul cailor moldovenești în Polonia și în alte state europene nu a fost niciodată întrerupt[100].

Vestiți pentru iuțeala și rezistența lor, caii moldovenești erau deosebit de căutați pentru cavaleria ușoară. Cu toate interdicțiile Porții Otomane, exportul de cai a cunoscut, în tot decursul secolului al XVIII-lea, o mare amploare. După datele călătorului străin Raicevich, către sfârșitul secolului al XVIII-lea, din Țara Moldovei se exportau în Polonia aproape 20000 de cai anual. Prețul unui cal varia între 13-35 lei, sau 20-30 de galbeni[101]. Tot de la Raicevich aflăm că mulți cai se vindeau la iarmarocul de la Movilău, deschis la Sf. Arhangheli, pe moșia Budele, unde se făcea, în special, comerț cu cai. Polonezii erau deosebit de grijulii ca nu cumva moldovenii să ia vreo măsură care să stingherească, într-un fel sau altul, buna desfășurare a tranzacțiilor comerciale care se făceau aici[102].

Mulți cai erau utilizați pentru transportarea mărfurilor, cu ajutorul căruțelor sau carelor. Această îndeletnicire, numită *cărăușie* era prestată de *cărăuși*. În Țara Moldovei asociații de cărăuși activau încă din prima jumătate a sec. al XVII-lea[103]. De cărăușie se ocupau mai mult locuitorii orașelor amplasate la marile căi comerciale. Deosebit de dezvoltată era această ocupație în Iași, Odobești, Soroca. Cărăușii erau angajați de către negustorii locali și de străini. În arhivele din Kiev, Neijin s-a depistat un șir de documente, care mărturisesc despre faptul că în Țara Moldovei cărăușii, deseori, se angajau la negustorii ruși și ucraineni. În ianuarie 1735 cinci harabagii, locuitori ai Iașului, au adus în Neijin negustorului local Ion Dimitrie „vin voloh”, în iulie același an „locuitorii Iașului, volohi, Stepan Rodinov cu tovarășii săi (în total, 18 oameni) au transportat vinul negustorilor din Neijin, Dimitrie Homilo și Ion Iurie etc.[104] Vinul era transportat în căruțe special amenajate pentru acest scop[105].

În timpul războaielor ruso-turce, în a doua jumătate a sec. XVIII, orășenii cărăuși participau la livrarea furajului și a proviziilor armatei ruse. E drept că la transportarea loturilor mari, oficial contractele le încheiau negustorii, care îi angajau pe orășeni. Un exemplu semnificativ în acest sens îl reprezintă contractul negustorilor ieșeni D. Ursul și T. Sandulachi (1808), care stabilea transportarea unui lot mare de provizii pentru armata rusă. Negustorii se obligau să furnizeze o pătrime din proviziile și furajul existent[106].

Datorită importanței pe care l-a avut calul, în viața poporului român, s-au format multe proverbe și expresii despre cal, cum ar fi: „*Calul râios se scarpină de copacul scorburos*[107]; *a fi cal de bătaie*; *a fi cal de dârvală*; *a fi (a ajunge) cal de poște*”[108]. Patrimoniul cultural internațional, de asemenea, înregistrează și alte proverbe prețioase despre cai cum ar fi *a călării pe cai mari; a călca în picioare; a umbla după potcoave de cai morți; calul de dar nu se caută la dinți; dăi în pinteni*[109].

III. Aspecte simbolice ale calului și potcoavei

Calul este considerat un animal nobil. El reprezintă curajul, grația[110], viteza și frumusețea[112], precum și virilitatea. În multe culturi antice calul era considerat un animal inteligent, care îmbină puterea și rațiunea cu puterile divinității și magiei, transformându-l în animalul cel mai important pentru sacrificiu. Culoarea este un factor important în conturarea semnificațiilor sale simbolice: calul *alb* este solar, dar poate semnifica și marea, și luna; calul *negru* semnifică moartea și distrugerea.

Creștinii privesc calul ca simbol al curajului, generozității și al desfășurării rapide a vieții. În catolicism cei patru cai ai Apocalipsei sunt, fiecare în parte, câte un simbol: alb (ciuma), cel roșu (războiul), cel negru (foametea) și cel galben (moartea)[113]. Folclorul românesc, în mod emblematic, asociază calul cu feciorul și fecioria[114].

Poate cel mai important atribut al calului este potcoava. În toate țările Europei este generalizată credința că o potcoavă găsită din întâmplare, poartă noroc. Bătută pe ușă, prag sau agățată pe ram, se crede că va capta energiile cerului și va respinge duhurile rele. Acest simbolism are o origine mitică, datorată, în bună parte, prestigiului de care se bucura calul – cursier solar și animal divin, iar pe de altă parte, datorită asemănării ei cu cornul lunii e și simbol al bogăției și fecundității[116]. Potcoava este și un vechi talisman împotriva deochiului, dar este considerată eficientă numai în cazul în care cotul (întorsătura) potcoavei este orientat în sus[117].

Într-o legendă creștină Sf. Dunstan a fost rugat de Diavol să-i potcovească unica copită. Sf. Dunstan i-a îndeplinit cerința, dar i-a provocat Satanei o durere atât de mare, încât acesta a promis că nu va intra niciodată acolo unde va vedea o potcoavă. O legendă spune că potcoava (fiind din fier, simbolul lui Marte) contracara puterea lui Saturn (zeul vrăjitoarelor)[118]. Primele potcoave de fier se pare că au apărut în lumea germanică în sec I al e. n. În Evul Mediu principii și înalții soli își împodobeau caii cu potcoave de aur; găsirea unei asemenea potcoave era considerată un mare noroc. Deoarece potcoava seamănă cu două coarne, ea semnifică și vitalitatea.

IV. Concluzie

În urma analizei documentelor pe care le-am avut la dispoziție, pot afirma că în Țara Moldovei creșterea cailor a fost stimulată de mai mulți factori, cum ar fi necesitățile cotidiene ale populației de aici, condițiile climaterice favorabile pentru creșterea animalelor și cererea de cai pe piața externă. Caii erau ținuți sub cerul liber, dar și în adăposturi (ocoale și grajduri). Prezența grajdurilor este demonstrată în surse folclorice cum ar fi: balade, urături, colinde etc. Multele credințe și practici referitoare la cai demonstrează încă o dată importanța și vechimea lor în cultura tradițională.

Glosar:

Apar (sacagiu) – persoană care duce apa (potabilă) cu sacaua;

catâr – animal domestic hibrid (obținut prin încrucișarea măgarului cu iapa), acest animal nu dă urmași;

caravan-sarai (caravasara, cărvăsărie, chervăsărie) – oficiu vamal și antrepozit pentru mărfuri importate sau în tranzit. Termenul în Turcia a însemnat casele în care erau găzduiți negustorii străini;

defterdarul – funcționar de stat otoman, care era răspunzător de treburile financiare;

diac (pisar) – funcționar de cancelarie însărcinat, în trecut, cu copierea sau redactarea unor acte, documente etc;

făclieri – persoane care produceau făclii;

fânărie – încăpere unde se păstra fân;

izlaz – loc necultivat, unde crește iarbă și pasc animalele; imaș; pășune; toloacă;

sacă – butoi așezat pe un cadru de căruță, cu care odinioară se căra apă de la fântână, râu;

șură – construcție anexă într-o gospodărie, care servește pentru depozitarea alimentelor pentru animale, dar și pentru alte scopuri;

tafta – țesătură de mătase sau de bumbac deasă și lucioasă;

vizitiu – persoană care mână caii la o trăsură.

Note și referințe bibliografice

[1] COMAN Mihai. – **Bestiarul mitologic românesc**. *Editura Fundației Culturale Române.* București. 1996.– P. 48.

[2] *Ibidem, p*. 49.

[3] *Ibidem*, *p*. 48.

[4] FERBER Michael. – **Dicționar de simboluri literare**. Editura *Cartier*, *Cambridge University Press*. Chișinău. 2001. – P. 45.

[5] **Dicționar de economie agrară**. Sub redacția Dr. ing. Hartia. *Editura Agrosilvică*, București. – P. 33.

[6] CEBUC Alexandru, MOCANU Constantin. – **Din istoria transporturilor de călători în România**, *Editura Științifică,* București. 1967.

[7] GRIGORESCU Alexandru. – **A fost odată… la Băneasa**, Editura *Arena*, 1992.

[8] COMAN Mihai. – *Op. cit.,* p. 48.

[9] CHIRIȚA Olga. – *Contribuții la cercetarea transportului tradițional în Moldova* // **Buletinul Științific al Muzeului Național de Etnografie și de Istorie Naturală a Moldovei**. Vol. V, Chișinău. 2006. – P. 120-128; CHIRIȚA Olga – *Căi de comunicație în satul tradițional* // **Diversitatea expresilor culturale ale habilitatului tradițional**. Conferința internațională 2-4 august 2007, Editura *Cartidact*, Chișinău, 2007. – P. 98-104.

[10] FURTUNĂ Alexandru. – *Constatări privind rolul cabalinelor în viața cotidiană a Țării Moldovei* // **Revista de Istorie a Moldovei**. Nr. 3-4, Chișinău, 2003.

[11] SERBANIUC Elena. – *Rețeaua de drumuri și transport a orașului Chișinău în secolul al XlX-lea* // **Revista de istorie a Moldovei**. Nr. 1-2, 2006.

[12] IFTIMI Sorin. – *Istorii cu cai în evul mediu* // **Magazin istoric**. Nr. 4, 2006.

[13] LEFTER Lucian. – *Ipostaze ale reprezentării simbolice ale calului în unele sate vasluiene* // **Anuarul Muzeului Etnografic al Moldovei**. Vol. VII. Iași, 2007.

[14] ISPAS Sabina. – *Baladelele hoților de cai* // **Magazin istoric**. Nr. 1, 2008.

[15] CUCEREANU Radion. – **Imn calului**. Editura *Grafema Libris*. Chișinău. 2008.

[16] КОКЫРЛА П. – **Социально-экономическое развитие молдавского города в конце XVII начало XIX в**. Кишинев, *Штиинца,* 1989. – С. 39.

[17] ZYTKOWICZ Leonid. – *Directions of agrarian development in south-eastern Europe in 16th-18th centuries* // **Acta Poloniae Historica**. Vol. 43, 1981. – P. 49.

[18] PUIA Ilie, TAMBOZI Justin. – **Istoria economiei naționale**. Editura Fundației *Andrei Șaguna*, Constanța. 1993. – P. 5.

[19] ALEXADRESCU-DERSCA M. M. *Economia agrară a Țării Românești și Moldovei descrisă de călătorii străini (Secolele XV-XVII)* // **Studii**. **Revista de istorie**. Tomul 21. Nr. 5, 1968. – P. 853.

[20] *Ibidem,* p. 852.

[21] ПОДГРАДСКАЯ Елена М. – **Экономические связи Молдовы со странами центральной и восточной Европы в XVI-XVII в**. Кишинев.1980. – С. 32.

[22] **Pe-un picior de plai**. **Balade populare**. Editura *Hyperion*, Chișinău. 1991. – P. 21.

[23] IFTIMI Sorin. – *Op. cit.*, p. 38.

[24] ALEXADRESCU-DERSCA M. M. – *Op. cit.*, p. 853.

[25] *Ibidem*, p. 852.

[26] COCÂRLĂ Pavel. – **Târgurile sau orașele Moldovei în epoca feudală, sec**. **XV**-**XVIII**, Editura *Universitas*, Chișinău, 1991. – P. 40.

[27] Alexadrescu-Dersca M. M. – *Op. cit.* p. 852.

[28] CIOBANU Veniamin. – *Aspecte ale relațiilor comerciale dintre Moldova și Polonia în secolul al XVIII-lea* // **Anuarul „A. D. Xenopol”**. Vol. VII. 1971. – P. 134.

[29] ȘIPOS Sorin. – *Un călător francez prin Țările Române: căpitanul Aubert* // **Anuarul Institutului de cercetări sociologice Gheorghe Șincai**. Vol. VII. Târgul Mureș, 2004: Tipografia *Mediaprint SRL*, Academia Română, 2005. – P. 72.

[30] CIHODARU Constantin. – **Istoria orașului Iași**. Vol. I. Iași, Editura *Junimea*, 1980. – P. 148.

[31] ISPAS Sabina. – *Op. cit.,* p. 69.

[32] **Foclor din părțile Codrilor**. Alcătuitori: Botezatu G. G., Băieșu N. M., Junghietu E. V., Tolstenco E. V., Hâncu A. S., Cirimpei V. A., Ciobanu I. D. Editura *Știința*, Chișinău, 1973. – P. 121.

[33] **Căutători de perle foclorice** (Texte folclorice culese de scriitori moldoveni contemporani). Chișinău, Editura *Știința,* 1984. – P. 160.

[34] *Ibidem*, p. 136.

[35] GIURESCU Constantin C. – **Istoria pădurii românești din cele mai vechi timpuri până astăzi**. Editura *Ceres*, București, 1975. – P. 55.

[36] FURTUNĂ Alexandru. – *Op. cit*., p. 28.

[37] GIURESCU Constantin C. – *Op. cit.*, p. 57.

[38] FURTUNĂ Alexandru. – *Op. cit*., p. 28.

[39] GIURESCU Constantin C. – *Op. cit*., p. 57.

[40] **Instituții feudale din Țările Române**. **Dicționar**. Academia de științe sociale și politice a Republicii Socialiste România. Institutul de Istorie *N. Iorga*. Coordonatori Ovidiu Sachelarie și Nicolae Stoicescu. București, Editura Academiei Republicii Socialiste România,1988. – P. 71.

[41] CIHODARU Constantin. – *Op. cit*., p.146.

[42] *Ibidem,* p. 420.

[43] IFTIMI Sorin. – *Op. cit.*, p. 41.

[44] ȘERBAN Constantin. **Vasile Lupu**. **Domn al Moldovei (1634-653)**. *Editura Academiei Române*, București, Institutul de Istorie *Nicolae Iorga*,1991. – P. 51.

[45] FURTUNĂ Alexandru. – *Op. cit.*, p. 28.

[46] IFTIMI Sorin. – *Op. cit.*, p. 41.

[47] *Ibidem,* p. 41.

[48] FURTUNĂ Alexandru. – *Op. cit*., p. 28.

[49] Toți caii, în afară de armăsari, erau castrați, pentru a le micșora agresivitatea. Din acest considerent armăsarii trebuiau supravegheați să nu atace oamenii.

[50] IFTIMI Sorin. – *Op. cit.,* p. 42.

[51] ISPAS Sabina. – *Op. cit.,* p.67.

[52] IFTIMI Sorin. – *Op. cit.,* p. 42.

[53] **Foclor din Moldova**. Texte culese din colecții inedite. *Editura pentru literatură*. Vol. I, *București*. 1969. – P. 401.

[54] **Pe-un picior de plai**... Balade populare. Chișinău, *Hyperion*, 1991. – P. 54.

[55] ALEXADRESCU-DERSCA M. M. – *Op. cit.,* p. 853.

[56] *Ibidem*, p. 853-854.

[57] IFTIMI Sorin. – *Op. cit.,* p. 38.

[58] CIHODARU Constantin. – *Op. cit.,* p. 146.

[59] *Ibidem,* p. 147.

[60] **Cine-a zis dorului dor…** Din poezia populară de dragoste. Selecție: Constantin Dragomir. *Literatura artistică*, Chișinău, 1989. – P. 178.

[61] **Balada**. Academia de Științe a RSS Moldovenești. Secția de Etnografie și Studiere a Artelor. Editura *Știința*, Chișinău, 1976. – P. 116.

[62] *Idem,* p. 134.

[63] *Idem,* p. 150.

[64] *Idem,* p. 94-95.

[65] **Foclor din părțile Codrilor**. – P. 125-126.

[66] **Căutători de perle foclorice.** – P. 207.

[67] **Soare nou răsare**. Selecție de folclor al sărbătorilor de iarnă cu prefață, note și glosar de Victor Cirimpei. *Hyperion*, Chișinău, 1990. – P. 28.

[68] *Idem*, p. 33.

[69] *Idem*, p. 46.

[70] **Foclor din Câmpia Sorocii**. Alcătuitori: Botezatu G. G., Buruiană I. V., Băieșu N. M., Hâncu A. S. *Știința*, Chișinău, 1989. – P. 37.

[71] **Foclor din părțile Codrilor**. – P. 119.

[72] **Soare nou răsare.**... – P. 12.

[73] **Căutători de perle foclorice**.... – P. 105.

[74] *Idem,* p. 191.

[75] MANOLE Neagu. – **2000 de proverbe alese românești**. *Pontos*, Chișinău, 2003. – P. 16.

[76] **Căutători de perle folclorice**... – P. 30.

[77] **Soare nou răsare.**... – P. 29.

[78] **Cine-a zis dorului dor…**. Din poezia populară de dragoste. Selecție Constantin Dragomir. *Literatura artistică*, Chișinău, 1989. – P. 58.

[79] Custorite – curățire, cu un instrument special, *custură.*

[80] **Folclor din Câmpia Sorocii**..... – P. 75.

[81] JÄNECKE Vilhen.– **Casa țărănească și casa boierească**. Editura *Casa școalei*, București. 1932. – P. 30-31.

[82] *Ibidem*, p. 40.

[83] *Ibidem*, p. 50-51.

[84] **Восточные источники по истории народов юго-восточной и центральной Европы**. Академия Наук СССР. Институт народов Азии. Под редакцией А.С. Тверитиновой. Издательство *Наука,* Москва, 1964. – С. 140.

[85] NARCIS Ion Dorin. – **Castele, palate și conace din România**. Volumul I, București, 2001. – P. 167.

[86] *Ibidem*, p. 286.

[87] **Instituții feudale din Țările Române**... – *Op. cit*., p. 64.

[88] ZAVADSCHI Iurie. – **Dicționar de istorie medie a Moldovei de la descălecatul Țării până la începutul domniei fanariote (1359-1711)**. Editura *Museum*, 1995. – P. 31.

[89] **Instituții feudale din Țările Române**... – P. 64.

[90] Doc. nr. 431 // **Documente privitoare la istoria orașului Iași**. Editate de Ioan Caproșu și Petronel Zahariuc. Acte interne (1408-1660). Vol. I, Editura *Dosoftei*, Iași,1999. – P. 489-492.

[91] Doc. nr. 95 // **Documente privitoare la istoria orașului Iași**. Editate de Ioan Caproșu. Acte interne (1661-1690). Vol. II. Editura *Dosoftei*, Iași, 2000. – P. 92-95.

[92] Doc. nr. 20 // **Documente privitoare la istoria orașului Iași**... – P. 18.

[93] Doc. nr. 9 // **MEF**. Vol. IV. – P. 37-38.

[94] Doc. nr. 94 // **Documentele Lăpușnei**. Sava Aurel V. – P. 122.

[95] Doc. nr. 50 // **MEF**. Vol. VI, *Știința*, Chișinău, 1992. – P. 147-148.

[96] КОКЫРЛА П. – **Социально экономическое развитие молдавского города в конце XVII начало XIX в**. Кишинев, *Штиинца*, 1989. – С. 40.

[97] ПОДГРАДСКАЯ Е. М. – **Экономические связи Молдавского княжества и Балканских стран с Русским государством в XVII веке**. Кишинев, *Штиинца*, 1980. – С. 57.

[98] ПОДГРАДСКАЯ Е. М. – *Новые данные о вывозе молдавских товаров в Россию в XVII в.* // **Известия Академии наук Молдавской ССР**. **Серия общественных наук**. Nr. 2, 1970 г. – С. 20.

[99] CIOBANU Veniamin. – *Aspecte ale relațiilor comerciale dintre Moldova și Polonia în secolul al XVIII-lea* // **Anuarul „A. D. Xenopol”**. Vol. VII, 1971. – P. 123.

[100] *Ibidem*, p. 123.

[101] *Ibidem*, p. 134.

[102] *Ibidem*, p. 140.

[103] STOIDE Constantin A., CAPROȘU Ioan. – **Relațiile comerciale ale Brașovului cu Moldova de la începutul secolului al XVIII-lea până 1850**. Chișinău, *Universitas*, 1992.– P. 18.

[104] КОКЫРЛА П. – **Социально-экономическое развитие молдавского города**.... – С. 69.
[105] КОКЫРЛА П. С. – *Торговые связи молдавских купцов с городом Нежном в середине XVIII в.* // **Россия и юго-восточная Европа**. Академия наук Молдавской ССР. Кишиневский государственный педагогический институт имени И. Крянгэ. *Штиинца*, Кишинев, 1984. – С. 46-47.
[106] КОКЫРЛА П. – **Социально-экономическое развитие молдавского города**... – С. 9.
[107] MANOLE Neagu. – *Op. cit*., p.16.
[108] **Dicționar de proverbe și zicătorii românești**. Chișinău, *Litera Internațional*. – P. 27.
[109] FERBER Michael. – *Op. cit*., p. 45.
[110] GIBSON Clare. – **Semne & simboluri**. Ghid ilustrat. Editura *Aquila*, Oradea, 1998. – P. 104.
[111] ТРЕСИДДЕР Джек. **– Словарь символов**. Издательство *Гранд Фаир*, Москва, 2001. – P. 202.
[112] GIBSON Clare. – *Op. cit*., p. 104.
[113] COMAN Mihai. – *Op. cit*., p. 51.
[114] EVSEEV Ivan. – **Dicționar de simboluri**. Editura *Vox*, București, 2007. – P. 337.
[115] ТРЕСИДДЕР Джек. – *Op. cit*., p. 264.
[116] GIBSON Clare. – *Op. cit*., p. 146.
[117] EVSEEV Ivan. – *Op. cit*., p. 337.
[118] GIBSON Clare. – *Op. cit*., p. 146.

GROWING HORSES IN THE COUNTRY OF MOLDOVA (16 th CENTURY – BEGING OF THE 19 th CENTURY)

Abstract

The article presents the subject of growing horses in shelter and outdoor in The Country of Moldova. The authtor examines the holding of horses by the king, boyars and by simple people. Is presents the variety of royal horses and the ceremonies (parades) in which horses participated. A big attention was accorded to favourable conditions of growing animals in Romanian countries. It were presented some aspects of commercialization of horses on internal and external market also.

Doctorand, USM;
muzeograf, Muzeul Satului, Chișinău

MUZEOLOGIE

PROTEJAREA PATRIMONIULUI CULTURAL IMATERIAL – PROGRAM ASUMAT DE MUZEUL NAȚIONAL DE ETNOGRAFIE ŞI ISTORIE NATURALĂ

Varvara BUZILĂ

Rezumat

Lucrarea pune în valoare acțiunile întreprinse în ultimele decenii de către colaboratorii Muzeului Național de Etnografie și Istorie Naturală în scopul protejării patrimoniului cultural imaterial. Ea permite cititorului să urmărească modul în care instituțiile științifice și culturale și-au formulat responsabilități în facilitarea înțelegerii politicilor UNESCO în acest domeniu și, în special, descrie mecanismul de realizare a obligațiilor asumate de către Republica Moldova prin ratificarea Convenției UNESCO privind salvgardarea patrimoniului cultural imaterial (Paris, 17.10.2003). Muzeul Național de Etnografie și Istorie Naturală a Moldovei a elaborat un amplu program, implicându-se plenar în protejarea patrimoniului cultural imaterial.

În ultimele două decenii Muzeul Național de Etnografie și Istorie Naturală a Moldovei și-a regândit activitatea, orientând-o atât spre cercetarea, cât și spre promovarea culturii tradiționale. Noile condiții sociale, conștientizarea valorilor naționale, necesitatea de a recupera mărturiile unei civilizații tot mai vizibil marginalizate de cea contemporană, au nuanțat problematica de cercetare în sfera acestei culturi, au deschis noi priorități privind completarea colecțiilor, punerea în valoare a bunurilor culturale și a contextului în care acestea au funcționat prin mijloace adecvate practicii muzeale.

Privind retrospectiv către anii ’90 ai secolului trecut, când a avut loc această turnură, se pot distinge câteva principii pe care s-au axat preocupările instituției. Primul dintre ele ține de sincronizarea activităților muzeale la valorile promovate de obiceiurile calendaristice, ce oferă anumite ritmuri societății, armonizându-i viața. Muzeul a început să-și confirme profilul său etnografic, organizând pentru public sărbători precum *Crăciunul, Anul Nou, Boboteaza, Paștele, Duminica Mare, Sânzienele, Sfântul Dumitru, Sfântul Andrei*. Acum la fiece sărbătoare însemnată publicul așteaptă de la Muzeu activități interesante, prin intermediul cărora redescoperă tradițiile multiseculare. În acești ani s-a schimbat și publicul, și solicitările lui față de muzeu. Indiferent de vârstă, oamenii tind să aibă acces la aspectele inedite ale tradiției. Plierea activităților muzeale pe sărbătorile populare permite instituției să fie în asentimentul purtătorilor și admiratorilor de valori tradiționale, să conlucreze cu aceștia pentru a redescoperi mai bine atât cultura, cât și civilizația populară.

Un alt principiu respectat de Muzeu este cel al afirmării autenticității și originalității folclorului nostru literar, muzical și coregrafic în condițiile uniformizatoare și exclusiviste ale globalizării. Din anul 1996 pe lângă Muzeu activează Ansamblul Etnofolcloric „Ethnos”, condus de interpreta de folclor Maria Stoianov, care descoperă prin sate piese folclorice autentice și le promovează în cadrul activităților muzeale. Mulți artiști cunoscuți au evoluat în componența formației și fiecare i-a nuanțat în

mod particular repertoriul: surorile Maria (vioară și voce) și Svetlana Stoianov (cobză și voce), Zina Boloboceanu, Tamara Costrițchi, Ioana Dordea, Galina Ursu (voce), Tudor Ungureanu (cobză și voce).

Promovarea folclorului prin intermediul interpreților și al formațiilor care respectă melosul tradițional este doar una din modalitățile de apropiere a acestor valori de conștiința publicului, de însușire a tradiției de la purtătorii de folclor și de transmitere a ei către alții, în special către generația tânără. Iată de ce Muzeul s-a solidarizat cu promotorii cântecului folcloric, a oferit spațiu pentru desfășurarea spectacolelor și concursurilor folclorice. Specialiștii săi au monitorizat consecvent procesul de reactualizare a creației tradiționale prin participarea la seminare, festivaluri și concursuri folclorice. Au înregistrat repertoriul formațiilor etnofolclorice, au fotografiat ținutele lor vestimentare, îndemnându-le să descopere și să asimileze valorile locale, să-și construiască identitatea din bogăția vetrei lor folclorice. După materialele păstrate în Arhiva Muzeului se poate urmări cum an de an și pas cu pas formațiile au abandonat treptat repertoriul, modul de interpretare și vechile costume specifice muzicii populare, cum au început a asimila bogăția fondului folcloric, melosul tradițional și costumul țărănesc.

Dar atenția principală a fost concentrată asupra înregistrării creației tradiționale în vetrele folclorice, în sânul colectivităților, direct de la purtătorii acesteia. Astfel s-a demonstrat ca inconsistentă opinia unor cercetători că în sate nu mai poți descoperi piese de folclor autentic și că investigațiile de teren nu-și mai au rostul. Treptat, în rezultatul cercetărilor de teren, a fost pusă baza colecției de înregistrări audio. La acea etapă documentările vizau descrierea obiceiurilor calendaristice, a celor ce țin de vârstele omului, inclusiv a folclorului muzical și coregrafic de ritual.

După ce la 24 martie 2006 Republica Moldova a ratificat Convenția UNESCO privind salvgardarea patrimoniului cultural imaterial (Paris, 17.10.2003), instituția a început a-și contura mult mai clar programul de protejare a folclorului. Deja la începutul lunii aprilie a aceluiași an Muzeul, împreună cu partenerii săi – Comisia Națională a Republicii Moldova pentru UNESCO și Academia de Științe a Moldovei – au colaborat la implementarea Proiectului „Folclorul și contemporaneitatea: conservarea, revitalizarea și valorificarea culturii tradiționale”. Simpozionul desfășurat cu același generic a reunit într-o discuție largă specialiști din mai multe țări europene pentru a populariza viziunea UNESCO asupra patrimoniului cultural imaterial, a sensibiliza specialiștii asupra necesității de a identifica și aplica măsurile necesare pentru a salvgarda elementele acestei creații tradiționale[1].

Următorul pas în configurarea programului de protejare a patrimoniului cultural imaterial a fost făcut prin elaborarea și implementarea de către Societatea de Etnologie a *Proiectului privind conservarea elementelor patrimoniului cultural imaterial,* susținut de către Ambasada Statelor Unite ale Americii (2006-2009)[2], realizat în colaborare cu Muzeul Național de Etnografie și Istorie Naturală a Moldovei. Echipele de cercetători și muzeografi au întreprins mai multe investigații de teren în localități renumite prin bogăția lor folclorică. Cu ajutorul tehnicii digitale de ultimă generație au fost înregistrate audio, video și foto diferite creații din domeniul expresiilor

tradiționale, ca să se cunoască mai bine modul în care ele se manifestă în prezent. Pentru a atenționa publicul asupra acestei moșteniri, aflate în pericol de dispariție sau de transformare, au fost propuse și finalități moderne, care asigură mai reușit promovarea elementelor în circuitul social al valorilor. Au fost editate 4 CD-uri cu muzică folclorică, interpretată de cei mai buni cunoscători ai genului. Fiecare piesă are indicat purtătorul de la care a fost culeasă. Interpreții au însușit cântecele și melodiile de la informatorii în etate, buni cunoscători ai tradiției, și le-au înregistrat în maniera cea mai fidelă originalului. Nicolae Gribincea – voce – și Victor Botnaru – muzică instrumentală – au semnat albumul „Tot de drag de dumneavoastră", reproducând în el creații autentice, înregistrate de la purtătorii de folclor. Studioul Folcloric *Iedera* a înregistrat albumul „Intră-n Casă, Neamule", propunând cântece din repertoriul copiilor. Astfel a fost reactualizată o mică parte din marea diversitate a creațiilor gândite pentru copii și adresată lor, punându-se în valoare un fond remarcabil, considerat dispărut. Ansamblul Ostășesc „Salvatorii", condus de interpretul Nicolae Gribincea, a inclus în CD-ul „Ș-am să plec la cătănie" repertoriul specific vieții ostășești, cântat într-o manieră proprie acestor tineri.

Din considerabilul fond al colindelor Ansamblul Folcloric „Plăieșii" a salvat 17 piese și le-a inclus pe albumul „Am venit să colindăm", arătând un exemplu strălucit de colindat în ceată bărbătească.

Republica Moldova examinează posibilitatea de a înainta în Lista reprezentativă UNESCO a patrimoniului cultural imaterial al umanității obiceiul *Colindatul în ceată bărbătească* și, în acest context, aportul Ansamblului „Plăieșii" la reconsiderarea autorității cetei de colindători este binevenit[3].

Alte 6 DVD-uri au fost dedicate unor probleme majore ce persistă în domeniul protejării patrimoniului cultural imaterial. Prin lucrarea „Sondaj folcloric. Satul Paicu, Cantemir", autorul, etnomuzicologul Andrei Tamazlâcaru a propus un model de cercetare a folclorului în sat în zilele noastre. Domnul Tamazlâcaru, la experiența de teren pe care o are, era cel mai în drept să propună această cercetare. Ea vine să confirme faptul că este destul de dificil să culegi creații folclorice în satele noastre, dar și să ne facă să ne grăbim a documenta acest proces.

În lucrarea „Elena Oca – memorie folclorică (1)" și „Elena Oca – memorie folclorică (2)" au fost incluse piesele interpretate de acest rapsod într-o singură zi, în Gradina Botanică a Muzeului, iar realizatorii albumelor și-au propus să demonstreze pe viu cât de mult folclor poate memora o femeie pasionată de creația tradițională. Aici trebuie să precizăm că Elena Oca nu are studii muzicale, dar este o purtătoare eminentă de folclor, așa cum au fost mai mulți oameni în trecut și au asigurat perpetuarea lui pe calea oralității.

DVD-ul „Incursiune în dansul folcloric" vine să atenționeze asupra diferențelor dintre dansul țărănesc și cel academic, subsemnând la susținerea tradițiilor coreografice multiseculare. Ambele tendințe concurează în repertoriul formațiilor de la sate și urmează a fi delimitate în continuare, pentru a permite celui folcloric să-și redescopere moștenirea.

În lucrarea „Masca – subiect și obiect" sunt prezentate secvențe din alaiurile carnavalești, practicate în țara noastră în perioada sărbătorilor de iarnă, sub formă de reminiscențe valoroase, dar și de scenarii complexe, ce demonstrează bogăția domeniului, inclusiv rezervele lui insuficient folosite.

Cel de-al zecelea album a fost dedicat „Costumului popular – marcă a identității". În imaginile propuse au fost surprinse procesele deloc simple ce au loc în această sferă până în prezent, de înlocuire a costumelor pseudo-tradiționale, confecționate acum 45-30 de ani la Combinatul Ministerului Culturii, prin cele autentice, rămase de la bătrâni, și prin cele executate de meșterii populari conform rigorilor tradiționale. Costumul rămâne în practica socială un mod elocvent de demonstrare a apartenenței culturale și, în ultimii ani, se observă tendința de reintrare în tiparele lui consacrate de tradiție. Spațiul muzeal a servit pentru prezentarea rezultatelor obținute pe tot parcursul desfășurării activităților proiectului de conservare a elementelor patrimoniului cultural imaterial. Implicarea specialiștilor în activități ce vizau procesele folclorice în sate a readus în discuție problema păstrării acestei moșteniri în prezent. Cercetarea teoretică continuă să fie orientată spre cunoașterea tradiției de altă dată, iar viabilitatea acesteia, deși este discutată de cunoscători, nu este suficient susținută de instituții. Mai degrabă, este lăsată tot în seama tradiției, care demult nu mai funcționează cum a funcționat sute de ani, pentru că s-au schimbat condițiile sociale. Prin documentele aprobate în acest domeniu, UNESCO recomandă multă prudență în susținerea viabilității elementelor prin mijloace tradiționale și moderne, respectarea voinței comunităților purtătoare de patrimoniu, încurajarea acestora în procesul de revigorare și fortificare a mecanismelor transmițătoare de valori.

Experiența acumulată în acest domeniu a pregătit terenul pentru ca în luna mai anul 2009, la Conferința Națională „Convențiile UNESCO în domeniul protejării și valorificării patrimoniului cultural în corelație cu legislația națională a Republicii Moldova" să fie susținută o comunicare despre necesitatea de a avea în Republica Moldova o lege în domeniul protejării patrimoniului cultural imaterial[4].

Concomitent cu investigațiile de teren colaboratorii Muzeului Național de Etnografie și Istorie Naturală a Moldovei desfășoară activități de însușire și de demonstrare a tradiției folclorice chiar în sălile instituției. Adeseori, interpretînd pe scenele sălilor de concerte, interpreții de folclor sunt nevoiți să scurteze din piese, pentru a intra în programul spectacolelor, sau evită să interpreteze piese vechi, de durată, înlocuindu-le cu altele mai scurte și mai ușor de redat. Dimpotrivă, în muzeu ei au posibilitatea să propună publicului piesele integrale, oricât de lungi sunt. Aici au fost interpretate balade cu texte de peste 150 rânduri, colinde la fel de lungi și interpreții au fost apreciați pentru fidelitatea cu care respectă caracterul piesei folclorice. În cadrul ședințelor Clubului Interpreților și Amatorilor de Folclor, conduse de cunoscuta interpretă a doinelor și baladelor Dina Vrăjmașu, au fost readuse în circuitul viu al valorilor creații de foarte mare valoare artistică și istorică. Ele au fost și continuă să fie înregistrate, completând arhiva instituției.

Rezultatele acestor activități au motivat Ministerul Culturii să înceapă a respecta obligațiile asumate de Republica Moldova prin ratificarea Convenției UNESCO

privind salvgardarea patrimoniului cultural imaterial. În luna noiembrie 2009, în baza ordinului Ministrului Culturii, a fost format organul de specialitate în domeniu – Comisia Națională pentru Salvgardarea Patrimoniului Cultural Imaterial, în care au fost incluși cercetători și specialiști în domeniu. Comisia își desfășoară activitățile la sediul Muzeului Național de Etnografie și Istorie Naturală a Moldovei, fapt ce confirmă autoritatea instituției în această sferă.

Pe parcursul anului 2010, în conformitate cu recomandările UNESCO, au fost demarate activități prioritare de salvgardare a acestui patrimoniu. Comisia Națională pentru Salvgardarea Patrimoniului Cultural Imaterial a continuat lucrul asupra proiectului de Lege privind protejarea patrimoniului cultural imaterial. În acest scop au fost studiate legile similare ale altor state, au fost consultate instituțiile cu atribuții în domeniu din Republică, reprezentanții societății civile, pentru a releva capacitatea acestora de a se implica în proiectele de salvgardare a folclorului, pentru a cunoaște posibilii parteneri sociali în aceste colaborări. Proiectul de lege privind protejarea patrimoniului cultural imaterial a primit avizele necesare de la ministerele de resort[5].

A fost conceptualizat Registrul Național al Patrimoniului Cultural Imaterial al Republicii Moldova, document de bază prin care statul ia la evidență elementele patrimoniului cultural imaterial, asigurându-le protecția. Pentru a investiga viabilitatea elementelor acestui patrimoniu în sate, a populariza prevederile UNESCO în rândurile lucrătorilor din sfera culturii și în comunitățile purtătoare de patrimoniu au fost elaborate câteva chestionare tematice. Primul dintre ele a avut ca scop antrenarea comunităților în procesul de inventariere a elementelor de patrimoniu. Membrii comunității au fost rugați să nominalizeze elementele păstrate în uz și să le aleagă pe cele mai importante, ierarhizându-le. Comparând aceste ierarhii locale, colaborate cu cele ale specialiștilor și ale materialelor acumulate în arhivă, s-a observat ce elemente sunt mai frecvent amintite, astfel, încât s-a putut stabili o listă a preferințelor la nivel de țară. Nominalizările vor fi foarte utile la completarea Registrului Național, dar și la înaintarea unor elemente în Listele UNESCO. Răspunsurile sosite din teritoriu au fost confruntate și cu informațiile conținute în cercetările anterioare, ceea ce a permis formularea multor probleme de studiu privind procesele ce s-au desfășurat în ultimele decenii și repercusiunile lor asupra patrimoniului.

Mulți respondenți au indicat ca cele mai viabile și mai importante obiceiurile: de Crăciun și Anul Nou. Dar aceste obiceiuri conțin mai multe elemente ale patrimoniului cultural imaterial: colindatul flăcăilor, colindatul copiilor, colindatul celor căsătoriți, reprezentări teatralizate *Irozii, Craii*; uratul (hăitul) cu *Pluguşorul*; umblatul cu *Capra*, *Cerbul*, *Ursul*, *Căiuții, Berbecul, Barza, Turca;* reprezentările *Nunta țării*, *Arnăuții*, *Malanca*, *Brâncovenii*; *Semănatul*, *Sorcova* etc[6]. Pentru a identifica elementele ce ar putea deveni candidate în Lista reprezentativă UNESCO a patrimoniului cultural imaterial al umanității sau în Lista UNESCO pentru salvgardarea patrimoniului cultural imaterial, Comisia Națională pentru Salvgardarea Patrimoniului Cultural Imaterial a elaborat un alt chestionar care a fost distribuit în localitățile Republicii cu ajutorul Ministerului Culturii și a subdiviziunilor sale raionale și municipale.

Realitățile culturale inventariate sunt atât de valoroase, că pot asigura de lucru unui grup de cercetători pentru 10 ani. Colindatul flăcăilor sau al bărbaților tineri a fost foarte reprezentativ pentru acest ciclu și comunitățile l-au remarcat. Spre deosebire de celelalte cete – ale copiilor și ale celor căsătoriți, care colindau doar pe anumiți reprezentanți ai comunității – ceata flăcăilor avea datoria de a colinda pe la toți gospodarii, cunoșteau un număr mare de colinde, ca să poată cânta orice colindă din vatra localității solicitată de către gospodari. De regulă, erau cerute colinde foarte vechi, lungi ca durată și bogate ca expresie muzicală.

Luând în considerare întregul obicei ce începea cu repetarea colindelor, cu primirea flăcăilor în ceată, continua cu însușirea comportamentului decent de flăcău din ceată, cu practicarea colindatului și se încheia cu hora de a doua zi sau cu cele 7 hore pentru care tinerii adunau bani în timpul colindatului, se poate observa că acest element a avut și mai continuă să aibă un foarte mare impact social. În acest mod ceata flăcăilor a contribuit evident la păstrarea fondului arhaic de colinde, a concentrat în jurul său toate grupurile sociale.

Ca urmare, Comisia Națională pentru Salvgardarea Patrimoniului Cultural Imaterial a luat decizia de a propune Ministerului Culturii pentru înscriere în Lista reprezentativă UNESCO a patrimoniului cultural imaterial al umanității obiceiul colindatul în ceată bărbătească.

Astfel, investigațiile au căpătat un caracter mult mai concret, chiar dacă aria lor rămânea destul de extinsă. Urmare a mai multor mutații suportate în decursul veacurilor în legătură cu schimbarea începutului anului din luna martie în ianuarie, apoi cu înlocuirea calendarului iulian de cel gregorian, dar și a intervențiilor ideologice sovietice, devenite istorie, practicarea acestor obiceiuri acoperă perioada de la Crăciun pe stilul nou (25 decembrie) până la sărbătoarea Boboteazei pe stilul vechi (19 ianuarie), înregistrând o mare varietate de forme, deoarece o bună parte din localitățile Republicii, aproape 20%, respectă stilul nou al calendarului, celelalte țin de cel vechi. În marea majoritate a satelor, indiferent de stil, flăcăii colindă la Crăciun, dar sunt destule localități în care la Sfântul Vasile fetele colindă, iar flăcăii urează. Sunt și localități în care nu a fost atestat obiceiul colindatului[7].

În contextul noilor politici culturale demarate de către Ministerul Culturii și instituțiile din subordinea sa, studierea obiceiului *colindatul în ceata bărbătească*, documentarea obiceiului prin sate în chiar zilele când el se desfășoară, înregistrarea fondului de colinde conservat în spațiul nostru cultural, atrage tot mai mulți cercetători și lucrători din sfera culturii. Este o experiență de mare responsabilitate pentru cultura noastră tradițională și pentru identitatea noastră culturală. Instituția muzeală intermediază legătura dintre politicile UNESCO în domeniu, instituțiile cu abilități în sfera patrimoniului cultural imaterial și comunitățile locale. Pentru a antrena și autoritățile publice în această conlucrare națională, primarii localităților-vetre folclorice, ca reprezentați legali ai comunităților, semnează un acord, prin care confirmă prezența obiceiului colindatul pe teritoriul localității și garantează că va susține viabilitatea tradiției.

Note și referințe bibliografice

[1] A se vedea cartea: Folclorul şi contemporanietatea: conservarea, revitalizarea şi valorificarea culturii tradiționale. Materialele simpozionului științific practic internațional 4-5 aprilie 2006, Chișinău, Republica Moldova. Editura PERISCOP, Chișinău, 2006.

[2] Director de proiect Eugen Bâzgu, coordonator științific Varvara Buzilă.

[3] A se vedea şi BUZILĂ Varvara. – *Salvgardarea patrimoniului cultural imaterial* // **Akademos**. **Revistă de Știință, Inovare, Cultură și Artă**. Nr. 2(17). – P. 44-48.

[4] Subsemnata a propus un rezumat al proiectului de lege privind protejarea patrimoniului cultural imaterial. A se vedea Programul Conferinței Naționale, p. 7.

[5] REZNEAC Corina. – *Aspecte din istoria legislației internaționale în domeniul protecției patrimoniului cultural imaterial* // **Buletin Științific**. **Revistă de Etnografie, Științele Naturii şi Muzeologie**. Vol. 11 (24), 2009. – P. 245-252.

[6] O prezentare mai amplă a acestor elemente poate fi găsită în lucrarea BĂIEŞU Nicolae. – **Tradiții etno-folclorice ale sărbătorilor de iarnă**. Chișinău, Tipografia Centrală, 2008.

[7] BĂIEŞU Nicolae. – *Op. cit.*

THE PROTECTION OF THE INTANGIBLE CULTURAL HERITAGE – A PROGRAM ASSUMED BY THE NATIONAL MUSEUM OF ETHNOGRAPHY AND NATUAL HISTORY

Abstract

The text emphasizes the actions undertaken consequently by the National Museum of Ethnography and Natural History for the protection of the intangible cultural heritage in the last decades. It permits to observe in which way scientific and cultural institutions assumed responsabilities in order to disseminate UNESCO policies in this domain and also to respect the assumed commitments of the Republic of Moldova after the ratification of the 2003 Convention for the safeguarding of the intangible cultural heritage (Paris). The National Museum elaborated a long-term program and involved actively in the protection of the intangible cultural heritage.

Varvara Buzilă
Secretar științific MNEIN,
Președintele Comisiei Naționale
pentru Salvgardarea Patrimoniului Cultural Imaterial.

INSTITUȚIA MUZEALĂ ȘI DOCUMENTAREA PATRIMONIULUI CULTURAL IMATERIAL

Elena PLOȘNIȚĂ

Rezumat

În acest articol, autorul analizează rolul instituției muzeale în procesul de salvgardare a patrimoniului cultural imaterial. O deosebită atenție este acordată conceptului de patrimoniu imaterial, etapelor lui de evoluție. Instituția muzeală este una din puținele care poate salva și conserva patrimoniul imaterial. Orice instituție muzeală deține anumite colecții, formate din obiecte muzeale. S-ar părea că între obiectul muzeal, pentru care materialitatea lui contează foarte mult și obiectul imaterial nu există trăsături comune. Dar dacă analizăm atent ambele categorii de obiecte – materiale și imateriale, vom ajunge la concluzia că obiectele nemateriale posedă aceleași calități ca și obiectele materiale. Conceptul contemporan de patrimoniu include și imaterialul. Atât patrimoniul material, cât și imaterial este supus documentării. Documentarea muzeologică a patrimoniului imaterial este esențială pentru salvgardarea lui. Salvgardarea patrimoniului imaterial înseamnă, de fapt, elaborarea și aprobarea unor măsuri care ar asigura viabilitatea patrimoniului cultural imaterial, incluzând identificarea, documentarea, protecția, promovarea și transmiterea unui asemenea patrimoniu. Pentru Republica Moldova este necesar, în primul rând, conștientizarea importanței și valorii patrimoniului cultural imaterial. Fiind acest lucru realizat, se pot găsi și căile lui de salvgardare. Și în acest proces muzeul poate și trebuie să aibă un rol hotărâtor ca instituție de tezaurizare a patrimoniului cultural național.

Istoria evoluției instituției muzeale cunoaşte o dinamică marcată de etape „cu preocupări şi ascensiuni, dar şi cu stagnări şi regrese care au dus chiar până la dispariția lor”[1]. Se poate spune, că muzeul este astăzi un fenomen real, permanent al spiritualității societății contemporane. Misiunea esențială a muzeului este să formeze, să consolideze idei, teze şi concepții, chiar o anumită cultură. Astăzi tot mai mult în lumea specialiștilor de muzeu se discută contribuția instituției muzeale la demersul educațional, la cercetarea şi acumularea bunurilor culturale materiale şi imateriale. În muzeologia contemporană, noile muzee apărute în ultimii douăzeci de ani în Europa, Canada, SUA, sunt caracterizate ca *muzeu de ultimă generație, muzeu de referință, muzeu comunitar, muzeu global* etc. Oricare ar fi realizările în domeniul muzeologiei, muzeul rămâne a fi o instituție aflată în serviciul societății, care colecționează, conservă, cercetează, restaurează, comunică şi expune patrimoniul cultural şi natural, în scopul cunoaşterii, educării şi recreării. Definiția muzeului în epoca contemporană a fost dată de Consiliul Internațional al Muzeelor (ICOM) în anii 1974, 1995, 2007. Orice încercare de definire a muzeului ne dă o formulare care se apropie mai mult sau mai puțin de aceea recunoscută, acceptată de ICOM. Prima definiție a muzeului în Statutul ICOM, articolul 3, a apărut în anul 1974 (adoptat de Adunarea a IX-a Generală a ICOM, Copenhagen), următoarea a fost cea din anul 1995, care definește muzeul astfel: „este o instituție permanentă cu scop nelucrativ, aflată în serviciul societății şi al dezvoltării sale, deschisă publicului şi care achiziționează, conservă, cercetează, comunică şi expune în scopul studierii, educării şi delectării, materialele legate de om şi de mediul său”. Definiția din anul 1995 o repetă

întocmai pe cea din anul 1974, doar că în loc de *comunitate,* în cea din anul 1995 apare cuvântul – *societate.* În 2007, în Statutul ICOM este dată o nouă definiție a instituției muzeale: „muzeul este o instituție permanentă cu scop nelucrativ, aflată în serviciul societății și al dezvoltării sale, deschisă publicului și care achiziționează, conservă, cercetează, comunică și expune în scopul educării, studierii și delectării, patrimoniul material(tangibil) și imaterial(intangibil) al umanității și al mediului său". În ultima variantă din 2007, în loc de *materiale legate de om și mediul său,* este introdusă fraza *patrimoniul material și imaterial al umanității și al mediului său*[2]. Observăm, că pentru prima dată în definiția muzeului patrimoniul este clasificat în două categorii distincte: patrimoniu material și patrimoniu imaterial. Patrimoniul muzeal, material în ipostazele sale naturale, istorice și tehnice are un caracter deschis și se dezvoltă în permanență.

Patrimoniul muzeal material cuprinde bunuri culturale cu semnificație istorică, artistică, documentară, rezultate în urma acțiunii umane. Pe lângă această categorie de patrimoniu, există valori care depășesc cadrul material, trecând în idee, concepte și forme diferite ce demonstrează capacitatea creativă a omului. Este vorba de patrimoniu imaterial. Când și cum a apărut această noțiune? Menționăm, că în elaborarea conceptelor, stabilirea criteriilor și adoptarea legislației privind patrimoniul cultural imaterial pe plan internațional s-au evidențiat, începând cu anii 50 ai secolului XX, Coreea și Japonia. Începând cu anul 1973, UNESCO la inițiativa mai multor țări africane (Bolivia, Tunisia) a convocat mai multe reuniuni internaționale în cadrul cărora s-a pus în discuție problema protejării creației populare și a patrimoniului cultural al tuturor națiunilor. În unele țări de pe continentul african au fost aprobate diverse modele de interpretare a creației populare, a patrimoniului cultural în general. În anul 1982 Organizația Mondială a Proprietății Intelectuale și UNESCO au adoptat Prevederile-Model pentru legile naționale privind protecția expresiilor folclorului împotriva acțiunilor ilicite sau altor prejudecăți. În 1982 în cadrul UNESCO este creată Secția pentru Patrimoniul Non-Material. În 1989 UNESCO elaborează „Recomandări privind salvgardarea culturii tradiționale și a folclorului (Recomandation on the Safeguarding of Tradițional Culture and Folklore).

După 1989 UNESCO organizează mai multe întruniri regionale, internaționale privind problema patrimoniului imaterial în mai multe țări ale lumii, inclusiv în SUA – Conferința privind salvgardarea culturii tradiționale – în cooperare cu Institutul Smithsonian în cadrul Festivalului de Folclor. Scopul acestor manifestări era de a clarifica, de a stabili unele concepte, definiții legate de cultura tradițională. Pe parcursul anilor au fost evaluate criteriile, conceptele, identificate diverse elemente ale patrimoniului imaterial, ajungându-se la începutul veacului XXI, la 3 august 2001, la aprobarea de către UNESCO a unui nou document (CL/3597) privind elaborarea unor norme – instrumente internaționale pentru salvgardarea patrimoniului imaterial. Începând cu 1999 au fost propuse diverse noțiuni privind componentele culturii tradiționale și treptat s-a trecut de la folclor, cultură tradițională, patrimoniu non-material la noțiunea de *patrimoniu cultural imaterial.* Patrimoniul cultural imaterial presupune cunoștințe, competențe, creativitate și durabilitate, toate însoțite de inspirație, de sentimentul de continuitate al membrilor unei comunități în contextul diversității. La 15 octombrie 2001, UNESCO aprobă un alt document (CL3603) care recomandă crearea de organisme naționale pentru protecția patrimoniului imaterial.

La 18 mai 2001 UNESCO, pentru prima dată, a prezentat o Listă cu 19 capodopere ale patrimoniului imaterial al umanității. La 17 octombrie 2003 este aprobată Convenția UNESCO pentru salvgardarea patrimoniului cultural imaterial. Conform Convenției prin patrimoniu cultural imaterial se înțelege: „practicile, reprezentările, expresiile, cunoștințele, abilitățile – împreună cu instrumentele, obiectele, artefactele și spațiile culturale asociate acestora –, pe care comunitățile, grupurile și, în unele cazuri, indivizii le recunosc ca parte integrantă a patrimoniului lor cultural. Acest patrimoniu cultural imaterial, transmis din generație în generație, este recreat în permanență de comunități și grupuri, în funcție de mediul lor, de interacțiunea cu natura și istoria lor, conferindu-le un sentiment de identitate și continuitate și contribuind astfel la promovarea respectului față de diversitatea culturală și creativitatea umană"[3]. Din patrimoniul cultural imaterial pot face parte: tradițiile și expresiile orale, inclusiv limba ca vector al patrimoniului cultural imaterial; artele spectacolului; practicile sociale, ritualurile și evenimentele festive; cunoștințele și practicele referitoare la natură și la univers; tehnicile legate de meșteșuguri tradiționale. Convenția recomandă statelor parte să asigure viabilitatea patrimoniului cultural imaterial: identificarea, documentarea, cercetarea, prezervarea, protecția, punerea în valoare, transmiterea prin intermediul educației formale și nonformale. Asfel scopul Convenției este salvgardarea patrimoniului cultural imaterial, respectarea patrimoniului cultural imaterial al comunităților, grupurilor și indivizilor care aparțin acestora, sensibilizarea la nivel local, național, internațional asupra importanței patrimoniului imaterial, cooperarea și asistența internațională.

Conform recomandărilor UNESCO, un Program de protejare, salvgardare, conservare, transmitere, punere în valoare și promovare a patrimoniului cultural imaterial ar trebuie să includă:

- stabilirea criteriilor de identificare, evaluare, standarde de conservare și procedee de punere în valoare a expresiilor culturale ale comunităților;
- măsuri de informare cu privire la patrimoniul cultural imaterial;
- proiecte de promovare a patrimoniului cultural imaterial la nivel local, zonal, național și internațional;
- proiecte editoriale (broșuri, volume, culegeri, antologii, cataloage) în domeniile patrimoniului cultural imaterial.

Instituția muzeală este una din puținele care poate salva și conserva patrimoniul imaterial. Este cunoscut faptul, că muzeul acumulează bunuri culturale în funcție de profil. Patrimoniul muzeal este structurat în colecții, iar colecțiile cuprind diverse categorii de obiecte. Aceste bunuri sunt numite piese de patrimoniu sau obiecte muzeale. În general, în muzeologia contemporană este acceptabil termenul de obiect muzeal. Problema obiectului muzeal este una fundamentală pentru muzeologia contemporană. Fără patrimoniu, fără obiecte muzeale o instituție muzeală nu poate funcționa. În ultimii ani apar tot mai multe publicații consacrate obiectului muzeal, există chiar o tendință de reconsiderare a definiției obiectului muzeal. Această tendință este legată de introducerea în sfera activității muzeale a tot mai multe monumente imobile și a obiectelor nemateriale. În literatura muzeologică întâlnim doi termeni, când este vorba de patrimoniul imaterial – *non-material* (nematerial) și *intangible* (intangibil, imperceptibil, imaterial).

Începând cu anul 2000, UNESCO a organizat mai multe reuniuni internaționale

în cadrul cărora se discută problema salvgardării patrimoniului imaterial și rolul muzeului în acest proces. S-a ajuns la concluzia că „muzeele trebuie să se dezvolte nu numai ca colecții de artefacte, dar și să reflecte integral infrastructura culturală a așezării, infrastructura tangibilă și intangibilă". Deci, reiese că acolo unde tradiția nu poate să se autoreproducă, păstrarea ei, actualizarea ei se poate face prin intermediul muzeului, ca institut al memoriei sociale. Mai mult decât atât, UNESCO recomandă muzeelor să-și planifice în așa fel activitatea ca să nu se limiteze doar la acțiuni în cadrul colecțiilor muzeale, ci să cuprindă *spațiul corespunzător instituției atât material, cât și imaterial.* Orice instituție muzeală deține anumite colecții, formate din obiecte muzeale. S-ar părea că între obiectul muzeal, pentru care materialitatea lui contează foarte mult, și obiectul imaterial nu există trăsături comune. Dar dacă analizăm atent ambele categorii de obiecte – materiale și imateriale, vom ajunge la concluzia că obiectele nemateriale posedă aceleași calități ca și obiectele materiale: informație, atractivitate, expresivitate. Dar pentru ca obiectul nematerial să devină obiect muzeal el trece printr-un proces de transformări care cuprinde:

- identificarea elementului din mediul de existență și înregistrarea lui;
- fixarea informației despre element pe purtători materiali;
- introducerea în patrimoniul muzeului a pieselor autentice – de artă, fonice etc., care – documentează forma imaterială muzeificată[4].

În continuare pot exista două variante. Dacă elementul patrimoniului imaterial a încetat să funcționeze în mediul de existență și actualizarea lui în muzeu este posibilă numai prin modelare, pe purtători materiali, informația despre această formă poate fi păstrată în muzeu pe o perioadă îndelungată de timp, iar însăși forma care este așezată „în rulou" în patrimoniul muzeului, niciodată nu va fi expusă publicului vizitator. Această situație este posibilă și în caz de nedorință de actualizare a elementelor culturii imateriale. O altă variantă pentru păstrarea patrimoniului imaterial apare atunci când obiectul poate fi introdus în cultura actuală prin metoda de *fixare* sau *revitalizare.* În acest caz păstrarea informației înregistrate se dovedește a fi echivalentă cu pierderea obiectului și atunci păstrarea este posibilă doar prin *actualizarea* permanentă. Actualizarea este o trăsătură deosebită a documentării patrimoniului imaterial – este vorba de nevoia existenței omului, „purtătorul de tradiție", prin intermediul căruia are loc actualizarea.

În ultimele decenii ale secolului XX au fost determinate elementele de patrimoniu imaterial care pot să obțină statut de obiect muzeal, chiar s-a făcut o anumită clasificare. Putem evidenția câteva expresii tradiționale ale patrimoniului imaterial:

- expresii muzicale, corale (muzica, dansul etc);
- tehnicile și procesele tradiționale de producție (industrie, agricultură, meșteșuguri etc.)
- practici tradiționale, obiceiuri, reprezentări sociale, estetice, ecologice, etice etc.

Astfel, muzeul poate să identifice și să scoată din mediul de existență, să păstreze și să valorifice științific și public, să folosească în scopul realizării funcțiilor sale socioculturale nu numai patrimoniul mobil, material, dar și elementele patrimoniului imaterial. Specialiștii de muzeu au conștientizat că toate obiectele moștenirii culturale, atât materiale, cât și imateriale pot fi muzeificate, ceea ce presupune și modificarea conceptului de obiect muzeal. Obiectul muzeal este o construcție, o formă complexă,

multifuncțională și multisemantică și posedă mai multe trăsături și funcții, fiind baza întregii activități muzeale, fundamentul existenței instituției muzeale.

Conceptul contemporan de patrimoniu include și imaterialul. Atât patrimoniul material, cât și imaterial este supus documentării. Documentarea muzeologică a patrimoniului imaterial „nu permite să țină locul unui obiect, dar, folosindu-se de permanența materială a înregistrării sale, permite recunoașterea fenomenului și a singularității lui, în spații și ocazii diferite"[5]. Orice instituție muzeală, indiferent de profil, categorie, tip, tradițional colectează, cercetează, conservează și expune patrimoniul cultural și natural. Globalizarea agresivă și uniformizarea ce a cuprins toate domeniile vieții au pus în fața instituțiilor muzeale problema conservării urgente atât a patrimoniului material, cât și a celui imaterial. Începând cu secolul XXI, problema rolului muzeului în documentarea și conservarea patrimoniului imaterial este discutată de cercetători și muzeologi, de teoreticieni și practicieni. Este cunoscut faptul, că a 7-a Adunare Generală a ICOM-ului Regiunii Asia-Pacific a susținut inițiativa strategică din Shanghai, China, din octombrie 2002, și a ratificat Carta Shanghai, menționând că „muzeele pot fi parteneri constructivi în protejarea patrimoniului imaterial al umanității"[6].

În 2004 ICOM a declarat tema „Muzeele și Patrimoniul Imaterial" pentru Ziua Internațională a Muzeelor, iar în octombrie 2004 aceeași temă a fost declarată și pentru Adunarea Generală a ICOM din Seoul. În 2004 a fost publicat *International Journal of Intangible Heritage* – o revistă dedicată promovării și protejării patrimoniului imaterial de către instituțiile muzeale. Patrimoniul imaterial „include semnificația simbolică și metaforică a obiectelor ce constituie patrimoniul material. Fiecare obiect are două dimensiuni: aspectul fizic, spre exemplu forma și volumul și semnificația lui ce derivă din istorie, din interpretare, din capacitatea de a face legătura trecutului și prezentului și așa mai departe"[7]. Muzeele au o foarte importantă funcție de respect și de responsabilitate față de patrimoniul imaterial, atunci când muzeul desfășoară selecția obiectelor pentru achiziție și conservare, face interpretarea istorică și științifică a unui obiect, sau execută montarea unei expoziții – toate tind să creeze semnificația simbolică pentru obiecte și să o transmită către un public larg. Istoria orală, transmiterea tradițiilor fac parte din patrimoniul imaterial, dar ce exact este patrimoniul imaterial și cum poate fi identificat? Care sunt metodele și instrumentele pentru managementul și valorificarea patrimoniului imaterial? Conceptul de patrimoniu imaterial este cunoscut și difuzat între specialiștii domeniului, dar aspectele ce țin de identificare și valorificare (cine trebuie să identifice elementele de patrimoniu și să le valorifice) rămân o problemă. Muzeograful trebuie să știe pe cât este de aplicabil convenționalul de „managementul patrimoniului imaterial" într-o instituție de tip muzeal. Pentru că în cercetarea și valorificarea patrimoniului imaterial există riscul „folclorizării" tuturor instituțiilor muzeale și a „muzeificării". O sarcină deloc ușoară a managementului patrimoniului muzeal rămâne problema identificării, conservării și transmiterii generațiilor viitoare diferite tipuri, elemente de patrimoniu imaterial, cum ar fi istoria orală, tezaure vii etc. Referitor la „muzeificare" putem spune că în epoca globalizării, muzeele într-adevăr acordă o atenție deosebită obiectelor culturii nemateriale. Limba, ritualurile, tradițiile orale, datinele, legendele – tot ce se află pe cealaltă parte a lumii materiale, dar aparține tradițiilor culturale, trebuie în calitate de moștenire să-și găsească locul în muzeul de istorie sau de etnografie. Chiar interesul muzeului față de patrimoniul imaterial trebuie

să servească la atragerea vizitatorilor în muzeu. Desigur, instituțiile muzeale au un rol special în sporirea, dezvoltarea patrimoniului imaterial. Protejarea patrimoniului imaterial ar trebui să devină parte componentă a politicii muzeale. Există mai multe forme de patrimoniu imaterial. Toate formele patrimoniului imaterial, în afară de cele fizice, muzeul utilizând tehnologiile moderne, poate să le transforme într-o prezentare materială. Cea mai efectivă măsură de salvgardare a patrimoniului imaterial este utilizarea formelor, elementelor de patrimoniu ca punct de pornire pentru noi expresii culturale care ar lega trecutul cu prezentul și ar avea relevanță în lumea contemporană.

Patrimoniul muzeal material sau imaterial trebuie prezentat publicului larg. Principala cale de valorificare publică este expoziția muzeală. Expoziția muzeală nu poate fi privită ca o parte a colecției, ea este creată și funcționează conform unor anumitor reguli și are un scop determinat, și trebuie să ofere publicului informații obiective. Este adevărat, colectarea și expunerea se *bazează* pe o selecție prealabilă, care are, de fapt, un caracter subiectiv. Ar fi corect să vorbim despre o reprezentare a patrimoniului imaterial (dacă ne referim la muzeele de etnografie), și nu despre o prezentare a etnografiei muzeistice instituționalizate. Orice expoziție pretinde la obiectivitate, inclusiv cea bazată pe patrimoniul imaterial. Expoziția este citită ca o reflectare adevărată a realității. Aceasta reflectare se face prin anumite metode de expunere, utilizând reconstrucții, scene butaforice, reconstituiri. Formarea colecțiilor muzeale, în general este legată de procesul de decontextualizare – aceasta este o trăsătură caracteristică muzeului – scoaterea obiectelor din contextul lor natural. Scoaterea din context și așezarea într-un spațiu artificial duce la transformarea obiectului într-un simbol, metaforă. Piesele în expozițiile de istorie sau etnografie în muzeele moldovenești se dau într-un anumit context. În străinătate, în muzeele de etnografie se observă o tendință care presupune refuzarea de contexte construite, în care au existat obiectele; pe primul plan este pus obiectul așa cum el este, ca operă de artă. Refuzul de la contextualizare, de la prezentarea etnografică a obiectului (care pune accent pe rolul funcțional al obiectului) în folosul demonstrării obiectului ca operă estetică și chiar ca capodoperă are drept scop ridicarea statutului obiectului etnografic; prezentarea capodoperelor nu necesită context. Aceasta ajută muzeului să iasă din cadrul localului, să prezinte etnicul ca parte a moștenirii culturale universale cu care poate și trebuie să se mândrească și care este o parte importantă a identității. Astfel, obiectele etnografice își pierd anonimatul, transformându-se ca adevăratele opere de artă în „lucrări de autor". Acest lucru apropie două muzee – etnografic și de artă – dezgolind problema autoidentificării muzeului ca instituție de un anumit profil.

Sigur, că documentarea muzeală și valorificarea publică a patrimoniului imaterial fac parte din procesul de salvgardare a patrimoniului. Standardele profesionale muzeale, cum ar fi Codul eticii, politicile de management a colecțiilor, trebuie nu numai să reflecte noile aspecte ale activității muzeelor (colectarea și documentarea patrimoniului imaterial), dar și balanța între apropierea tendințelor universale de salvgardare a patrimoniului cultural imaterial și reorganizarea intereselor speciale ale unor anumite comunități culturale. Patrimoniul cultural imaterial este transmis din generație în generație, recreat în permanență de comunități și grupuri umane, în interacțiune cu natura și istoria lor, conferindu-le acestora un sentiment de identitate și continuitate, contribuind în același timp la promovarea respectului față de diversitatea culturală și creativitatea umană.

Salvgardarea patrimoniului imaterial înseamnă de fapt, elaborarea și aprobarea unor măsuri care ar asigura viabilitatea patrimoniului cultural imaterial, incluzând identificarea, documentarea, protecția, promovarea și transmiterea unui asemenea patrimoniu. Pentru Republica Moldova este necesar, în primul rând, conștientizarea, la toate nivelele, a importanței și valorii patrimoniului cultural imaterial. Fiind acest lucru realizat, se pot găsi și căile lui de salvgardare. Și în acest proces muzeul poate și trebuie să aibă un rol hotărâtor ca instituție de tezaurizare a patrimoniului cultural național.

Note și referințe bibliografice

[1] SIMION Gavrilă. – *Note asupra unor perspective muzeistice* // **Studii de muzeologie și muzeografie**. Vol. I. Chișinău, 2004. – P. 55.

[2] DEESVALLEES Andre , MAIRESSE Francois. – **Key Concepts of Museology**. Paris, Armand Colin, 2010. – P. 56-60.

[3] *www.unescodoc.org*

[4] **Основы музееведения**. Ответственный редактор Э. А.Шулеповаю – С. 64.

[5] BOTTALLO Marilucia. – *Conservarea culturii: documentarea patrimoniului immaterial. Documentarea patrimoniului imaterial: Noi concepte...Noi metode?* // **Revista muzeelor**. București, nr. 3-4, 2003. – P. 67.

[6] SHANGHAIi Charter: *Museums, Intangible Heritage and Globalization,* ICOM Asia Pacific, 2002 – icom.museums/shanghai charter.html

[7] PINNA Giovanni. – *Le patrimoine immateriel et Ies musees* // **Nouvelles de 1D ICOM**. No. 4, 2003. – P. 3.

MUSEUMS AND DOCUMENTATION OF THE INTANGIBLE CULTURAL HERITAGE

Abstract

In this article the author makes an analysis of the role of muzeal institutions in the process of safeguarding the intangible cultural heritage. A special attention is given to the concept of „intangible heritage", to stages of development and evolution. The author affirms that muzeal institution is one of few that can conserve and preserve the intangible heritage. Every museum has collections made of muzeal objects. It seams like there are no common features between the museal object and intangible. If we analyze attentivelly the both categories of objects – material and imaterial – we will make the conclusion that the intangible heritage has the same qualities as the material one. The contemporary concept of „cultural heritage" includes the intangible heritage also. Both intangible and tangible heritage is documented. For its safeguarding museal documentation of intangible heritage is essential. Safeguarding intangible heritage means in fact the elaboration and approbation of some measures which would assure the viability of the intangible ultural heritage, including identification, documentation, protection, promotion and transmission of this heritage. For the Republic of Moldova is necessary raising awareness on the importance and value of intangible cultural heritage. There can be found the ways of its safeguarding. In this process of documentation museums can and should to be important as an institution of tezaurization of the national cultural heritage.

Secretar științific,
Muzeul Național de Arheologie și Istorie a Moldovei

DEFILEURILE DE LA ȚÂPOVA – HORODIȘTE

Romeo CEMÂRTAN

Rezumat

Mănăstirea rupestră de la Horodişte ocupă un loc aparte în patrimoniul naţional. Cercetările istorice şi etnografice ale acestui loc învăluit în mister cer un efort creativ permanent, dar mai ales, obiectiv. Pentru a avea o viziune reală şi completă asupra fenomenului mănăstirii rupestre de la Horodişte, autorul prezintă o scurtă cercetare a acestei mănăstiri, în ansamblu, împreună cu moşiile şi, mai ales, cu defileurile din preajmă, care conţin multe informaţii preţioase. Până în prezent, aceste canioane au fost privite din punct de vedere estetic, botanic sau geologic, dar mai puţin istoric. Însă s-au găsit indicii clare că ele păstrează şi valoare istorică, fiind legate de existenţa şi activitatea populaţiei autohtone pe parcursul a mai bine de două mii de ani. În această prezentare, autorul stabileşte şi examinează câteva indicii importante, care susţin valoarea istorică a defileurilor de la Horodişte.

În fiecare an mănăstirea rupestră de la Ţâpova şi împrejurimile ei atrag mii de turişti şi pelerini din întreaga Republică şi de peste hotarele ei. Acest fapt e un argument puternic privind atractivitatea acestor locuri. Caracteristicile reliefului, ca rezultat al fenomenelor naturale, sunt dominante şi convingător de expresive. Iar intervenţiile omului de-a se adapta la cadrul natural, uneori vizibile, alteori intuite, se situează pe planul doi, fiind învăluite de misterul istoriei. Astăzi, pentru a vizita acest obiectiv, vizitatorii, indiferent din ce parte a Moldovei se apropie de el, parcurg câteva drumuri foarte dificile, unul mai rău decât celălalt, dar vin, fiind atraşi de spiritul locurilor. Vizitează mănăstirea rupestră, umblă pe dealuri, pe malul Nistrului, prin defileuri, parcurgând un traseu destul de lung şi neamenajat, fără ghizi şi fără pregătirile de rigoare. Ai nevoie de o zi întreagă, ca să poţi vedea în linii generale ce au mai deosebit aceste locuri. Posibil că vizitatorii şi-ar dori să rămână pe câteva zile în acest spaţiu, dacă ar avea condiţii de cazare, masă şi agrement. Posibil că numărul vizitatorilor şi al turiştilor se va mări simţitor, atunci când vor fi rezolvate aceste probleme ce ţin de infrastructură şi gestionarea adecvată a patrimoniului natural şi cultural. Dar, până se vor implica factorii de decizie, managerii, inginerii, constructorii etc., prioritatea schimbării imaginii acestor locuri aparţine oamenilor de ştiinţă. Fără să minimalizăm importanţa lucrărilor care au vizat mai mult sau mai puţin aspecte ale monumentelor de aici, trebuie să generalizăm că valorile complexului rupestru Ţâpova şi cele ale locurilor din jurul lui încă nu au fost elucidate de cercetători. Ele n-au fost oferite ca un produs cultural şi turistic doritorilor de a le cunoaşte. În acest context, ne propunem să trecem în revistă câteva caracteristici ale locurilor, după noi esenţiale, pentru a cunoaşte patrimoniul de aici şi a motiva cercetătorii să se implice în abordarea mai multor probleme, percepute, deocamdată, ca enigme, lăsate în custodia legendelor şi a fabulaţiilor.

Situată într-un loc pitoresc de pe malul abrupt al Nistrului, această mănăstire constituie un muzeu natural sub cerul liber. Din nefericire şi, în mare parte, din nepăsare, această comoară istorică şi spirituală a fost explorată până acum numai de arheologi străini, de vânători de comori, de grupări ezoterice şi turişti neorganizaţi,

care, prin felul lor de-a fi, nu sunt prietenii patrimoniului. O atracţie turistică aparte constituie şi istoria recentă a sfântului lăcaş, care abundă în diferite povestiri legate de comoara ascunsă într-o peşteră. Mai mulţi căutători ai comorii au adus prejudicii grave monumentului. De asemenea, despre această mănăstire circulă o mulţime de legende, o bună parte dintre care, după părerea mea, sunt de provenienţă recentă şi au un caracter mai mult ezoteric decât etno-istoric. Această faimă exotică a mănăstirii a crescut pe fundalul ignorării cercetării patrimoniului ei de către mediul ştiinţific. În prezent, din cauza mitologizării excesive, este tot mai greu să abordezi, conform criteriilor ştiinţifice, informaţiile legate de acest loc. Trebuie să fii foarte atent, ca să poţi selecta informaţiile reale de cele imaginare. Dar, pe de altă parte, apariţia şi dezvoltarea mitologiei ezoterice şi a ipotezelor extravagante legate de acest lăcaş sfânt, sunt un indiciu sigur că avem de cercetat o realitate complexă, legată nu numai de patrimoniul natural, ci şi de cel istoric, implicit şi de cele ce vizează spiritualitatea neamului nostru.

În ultima perioadă mănăstirea rupestră de la Ţâpova se bucură tot mai mult de atenţia cercetătorilor din mediul academic. Ca rezultat, au apărut câteva publicaţii ştiinţifice despre mănăstire. Printre aceste lucrări se remarcă studiul cercetătorului Eugen Bâzgu, *Mănăstirile rupestre din bazinul fluviului Nistru – monumente cu valoare de unicat în Europa*[1], în care autorul acordă o atenţie deosebită complexului rupestru de la Ţâpova şi aspectului ei arhitectural. Un alt studiu, care la fel abordează vechimea acestui complex monastic, în baza datelor din arhivă, este semnat de Sergius Ciocanu, *Mănăstirea Horodişte de lângă satul Ţâpova. Consideraţiuni privind devenirea ei istorică*[2]. O lucrare de sinteză care abordează atât istoriografia mănăstirii Horodişte (Ţâpova), cât şi perspectivele includerii ei în circuitul patrimoniului naţional o datorăm directorului MNEIN, Mihai Ursu şi este intitulată *Necesitatea cercetării şi muzeificării complexului monastic rupestru Horodişte (Ţâpova)*[3]. Pentru a avea o viziune reală şi completă asupra fenomenului mănăstirii rupestre de la Ţâpova este necesar să o cercetăm în ansamblu, împreună cu moşiile, satele şi, mai ales, cu defileurile din preajmă, care conţin multe informaţii preţioase cu privire la trecutul acestor monumente. Judecând după puţinătatea studiilor publicate, putem constata că, până în prezent, aceste canioane au fost privite mai des din punct de vedere turistic, geologic sau botanic, dar mai puţin din perspectivă istorică, arheologică, etnologică, patrimonială. În acelaşi timp, fiecare vizitator descoperă, indiferent de iniţierea ştiinţifică, indicii clare precum că ele păstrează informaţii foarte diferite: geologice, paleontologice, acvatice, botanice, zoologice, arheologice, istorice, etnografice, ca să ne limităm doar la acestea, toate fiind marcate de existenţa perpetuă a comunităţilor umane.

Ne vom referi la particularităţile defileurilor din apropierea complexului monastic Ţâpova pentru a repera indicii importante despre valoarea lor istorico-patrimonială. Andrei Vartic, editor al revistei de studii carpato-dunărene „Dava International", a urmărit îndeaproape monumentele de aici, descoperind urme de edificii importante. Rezultatele acestor cercetări au fost prezentate la Simpozionul Ştiinţific *Cucuteni – 5000*, organizată de Universitatea Tehnică din Moldova, în perioada 3-4 octombrie 2007. Acest cărturar a descoperit la est de satul Horodişte, pe podişul înconjurat de canioanele abrupte, urmele unei dave geto-dacice[4]. Cu regret, nu am găsit în literatura de specialitate alte referinţe ştiinţifice concrete despre acest

podiș. Cercetând personal această locație, am ajuns să-i dau dreptate lui Andrei Vartic prin faptul că îndrăznea să-și propună probleme majore de cercetare și epuiza toate argumentele în elucidarea acestora. Podișul are caracteristicile potrivite pentru plasarea unei astfel de cetăți de apărare, înconjurată din toate părțile cu canioane abrupte, greu accesibilă și ascunsă de ochiul străin. Arheologii pot confirma sau infirma această ipoteză. Deocamdată, judecând după toponime, trebuie să ne întrebăm de unde a apărut aici numele topic Horodiște care etimologic provine din slavonă, „Horodisce", ceea ce înseamnă „oraș". Amintirea existenței unei localități întărite cu ziduri și valuri de apărare putea să se păstreze în denumirea satului care a apărut în apropiere de cetatea geto-dacică dispărută.

În această ordine de idei, este important să precizăm că există anumite asemănări între plasarea geografică a așezării geto-dacice de la Țâpova și cea de la Saharna. În primul rând, ambele sunt situate la o distanță considerabilă de râul Nistru și nu pot fi văzute de pe mal. În al doilea rând, ambele se află pe niște podișuri, înconjurate de defileuri adânci, astfel, relieful este folosit la maximum ca o fortăreață naturală. În al treilea rând, se află în vecinătate și sunt cam de aceleași dimensiuni. Trebuie să remarcăm și o coincidență interesantă, legată de plasarea geografică a acestor două obiecte comparate. Ambele se află pe același meridian – 28`57, Saharna mai la nord, iar Horodiște la sud. De dragul curiozității științifice, trebuie să subliniem că tot pe acest meridian se află așezarea geto-dacică de la Orheiul Vechi, iar mergând pe această axă la sud ajungem în partea istorică a Istambulului. E o întâmplare această aliniere sau o necesitate? Sigur, săpăturile arheologice pot să afirme sau să infirme ipoteza legată de așezarea geto-dacică de pe podișul de la Horodiște.

Dacă admitem ipoteza menționată mai sus, atunci este firesc să presupunem că defileurile care leagă așezarea geto-dacică cu complexul rupestru de pe malul Nistrului să fi fost populate, prin urmare, ele pot păstra urme istorice ale activității umane. Putem depista cel mai ușor aceste urme în folclorul local, în special, în legendele legate de aceste defileuri (cascade, peșteri, vârfuri de dealuri etc.). Dar rămâne tentantă și cercetarea însemnelor locurilor, ca urmare a activității umane (Foto 1). În ultimii ani am cercetat aceste locuri și am descoperit câteva mărturii relevante.

1. **Primul obiect** care merită atenția cercetătorilor se găsește la nord de satul Țâpova, la o distanță de 1300m de la mănăstirea rupestră, ascuns într-un canion îngust, pe locul cascadei secate. Pornind de la caracteristicile lui principale, l-am numit, convențional, *refugiul întărit* (Foto 2).

Acest refugiu întărit este compus din două părți:

I. partea inferioară, apărată pe vremuri de un șanț cu apă, un val de pământ întărit cu pietre. Urmele structurii de apărare se observă clar în poza 2, dar și de pe dealurile învecinate acestui loc. Valul de apărare a avut o formă semisferică și bloca intrarea în partea superioară a refugiului, cât și înaintarea dușmanilor prin defileu spre așezarea geto-dacică de pe podiș.

II. partea superioară, reprezintă pereții canionului îngust, greu accesibili, care conțin numeroase peșteri de diferite dimensiuni și adâncimi. Cercetându-le, se poate vedea cu ochiul liber că au fost locuite periodic. Pornind de la analogii, ne putem întreba dacă strămoșii noștri se refugiau aici din calea năvălitorilor veniți din partea

estică. Peșterile sunt suprapuse în 5-6 nivele pe peretele sudic și nordic al defileului, la o înălțime ce variază de la 8 până la 30m. Actualmente ele pot fi explorate numai cu ajutorul utilajului alpinist. În trecut, date fiind condițiile extreme în care ele erau utilizate, putem admite ideea că oamenii foloseau scări sau alte construcții, specifice pentru a se adăposti în peșteri.

Structura de apărare al acestui refugiu mi se pare foarte asemănătoare cu cea a mănăstirii rupestre de pe malul Nistrului. Sistemul de apărare este foarte eficient, datorită configurației geografice a defileului și a folosirii principiului alpinismului: urcușul e mai ușor decât coborâșul. Toate acestea la un loc făceau din refugiu un avanpost întărit pentru populația autohtonă, nevoită să se ferească din cale a năvălitorilor. Funcțiile acestui complex rupestru rămân a fi stabilite cu ajutorul unor cercetări complexe. La acest moment, ne putem întreba dacă el a fost folosit doar strategic, cu scop de refugiu și apărare, sau a avut în anumite perioade și caracter spiritual, fiind o sihăstrie dependentă de mănăstirea Horodiște (Foto 3).

De aceste peșteri sunt legate mai multe legende transmise pe cale orală. În unele se spune că în ele au fost ascunse comorile mănăstirii, pentru a le păstra în siguranță în timpurile vitrege, în altele, se crede că ele sunt atât de lungi încât ajung până la complexul rupestru de pe Nistru. De asemenea, se povestește despre câteva tentative eșuate din partea unor localnici de a le vizita și a găsi comorile, care s-au terminat cu dispariții misterioase sau cu boli mintale. Din cauza acestor legende, complexul rupestru de la refugiu a fost explorat de Asociația „Fenix", care a făcut mai multe imagini de la fața locului. Conform relatărilor membrilor ei, nu au găsit nimic prețios, în afara semnelor lapidare și a urmelor ce demonstrează natura artificială a unor peșteri din acest complex. De asemenea, ei au descoperit o peșteră care se adâncește mult în structura rocilor de calcar, dar din cauza lipsei echipamentului speologic, nu au reușit să-i stabilească parametrii. În rest, nu a fost efectuată, spre fericire, nici o lucrare arheologică, însă membrii Asociației afirmau că în partea inferioară a refugiului au descoperit fundația unui presupus templu al geto-dacilor, informația nefiind confirmată deocamdată.

Desigur, pentru a demonstra sau infirma informațiile expuse mai sus sunt necesare mai multe acțiuni întreprinse de o echipă de specialiști în arheologie, etnografie, istoria religiilor, dar la sigur, avem în față un obiectiv real, demn de a fi cercetat științific cu toată atenția și seriozitatea.

2. **Obiectul doi** propus în atenția cercetătorilor poate, la prima vedere, să nu ne convingă prin importanța sa, însă, după părerea mea, el ridică mai multe semne de întrebare care cer o expertiză solidă. Este vorba de o *aglomerare de pietre* din calcar de diferite mărimi, expuse în depresiunea defileului, la o distanță 1700m de la complexul rupestru de la Nistru și 500m la nord de la refugiul întărit. Aceste pietre se află pe o suprafață restrânsă, aproximativ 50m lungime și 30m lățime.

Sigur, nu este nimic neobișnuit în existența pietrelor pe fundul defileului, pietrele se desprind des de pe vârful stâncilor, rostogolindu-se până jos, dar nu cred că, din întâmplare, pe unele din ele pot fi descoperite semne de prelucrare artificială.

În 1990, când prima dată am vizitat defileurile de la Țâpova și Horodiște, la jumătate de drum spre cascade am observat o piatră cioplită, pe care era reprezentat un semn celest (Foto 4). Unii dintre cercetătorii cărora le-am arătat imaginea foto, făcută în 1998, au presupus că piatra a fost cioplită de membrii Asociației „Fenix". Însă, sunt păreri care susțin că această piatră a stat acolo mai mult timp, pentru că locurile cioplite erau cenușii și nu arătau proaspete, ele nu puteau timp de câțiva ani să ajungă la această culoare și eroziune. Simbolistic semnul celest era interpretat diferit, ajungând la concluzia că acest simbol nu este propriu culturii creștine. Din păcate, piatra nu s-a păstrat, în anul 2000 ea a dispărut și abia peste opt ani am redescoperit-o distrusă, aruncată printre alte pietre în niște tufișuri din apropiere (Foto 5).

Stimulul pentru căutarea pietrei dispărute a fost descoperirea altei pietre, pe care este cioplit în relief o semisferă de la care pornesc niște raze, de fapt, un simbol al soarelui (Foto 6). Această piatră are dimensiuni de aproximativ 1,2m lungime, 0,7 lățime (partea care este deasupra pământului) și 0,4 grosime. Ea stă într-o parte de celelalte pietre și nu este însemnată sau deosebită, ceea ce o face neremarcabilă, cu toate acestea ea poartă semnele unei prelucrări meșteșugărești anevoioase, luând în calcule munca de scoatere în relief a semisferei. Cercetând atent zona respectivă am ajuns la concluzia că această aglomerație de pietre nu este întâmplătoare și ar putea fi o urmă a unei construcții din vechime. Ce fel de construcție a existat pe acel loc și ce funcție avea și dacă în general a fost vreo construcție ne poate spune numai o expediție arheologică, care, după convingerea mea personală, va găsi cu certitudine și alte pietre cu simboluri și semne de prelucrare artificială.

3. **Movila Turcului**. Această movilă se află la o distanță de 1950m de la complexul rupestru de la Nistru și 750m de la refugiul întărit. Folosind sistemul de navigare geografică Google, am stabilit cu aproximație dimensiunile ei – 250 m/ 250 m, latura sudică – 160 m, nordică – 90 m, estică – 120 m, vestică – 130 m, diametrul aproximativ 700-800 m, înălțimea nu este cunoscută (Foto 7).

Denumirea movilei se trage din popor, ceea ce reprezintă o atestare indirectă a vechimii ei, pentru că, de multe ori, poporul român din Basarabia leagă vestigiile din perioada antică sau evului mediu timpuriu cu perioada turcească, care a dominat memoria colectivă. Poziția și structura movilei este neordinară, fiind aproape rotundă, (numai latura nordică este mai scurtă), ea fiind plasată într-un defileu de formă rotundă, asemănător cu o farfurie în mijlocul căreia se înalță movila.

Movila Turcului nu poate fi văzută decât de pe dealul de vis-a-vis sau dintr-un singur punct plasat pe fundul defileului. Este greu de conceput că această movilă a fost creată pe cale naturală, fără intervenția umană sau, în cel mai rău caz, ca această fortăreață naturală să fi fost neglijată de populația locală pe tot parcursul istoriei sale. Numai un specialist în geologie, după un studiu pe teren, ar putea să clarifice natura movilei discutate. Cert este că nici o colecție de monumente istorice sau geologice din R. Moldova nu atestă existența acestei movili. Locul ferit și, în același timp, înalt ar putea fi în vechime, pentru populația geto-dacică locală un posibil sanctuar, observator astronomic sau un mormânt, ceea ce poate fi stabilit numai în urma săpăturilor arheologice.

4. **Cascadele**. Cel mai valoros și atractiv obiect al patrimoniului natural și turistic din cadrul rezervației naturale de la Horodiște reprezintă cele patru cascade. Peisajul mitic, înfrumusețat de faimoasele cascade ale defileului atrage la Țâpova și Horodiște numeroși turiști din Republică și de peste hotare (Foto 8).

Dintre cele patru cascade mari ale rezervației naturale de la Țâpova – Horodiște, unele sunt mai puțin cunoscute și studiate. Așa, de exemplu, cea mai depărtată cascadă, ce se află în partea de nord a defileului, reprezintă nu numai un monument al naturii, dar și al istoriei, ce păstrează numeroase urme ale activității umane. Fiind cea mai îndepărtată cascadă și cea mai greu accesibilă, nu este de mirare că ea nu figurează pe atlasele turistice oficiale. Numai cei mai curajoși dintre turiști se încumetă s-o viziteze. Cercetând atent această cascadă am remarcat că albia superioară a râulețului ce formează cascada a fost artificial îndreptată în trei direcții. În prezent, apa se scurge numai pe două canale săpate artificial în rocă, cel de-al treilea canal fiind uscat, descoperim clar urmele provenienței sale. Presupun că în vechime toate canalele erau alimentate apă, însă cu timpul debitul râulețului a scăzut, rămânând să funcționeze numai cele două. Aici, precum și în alte locuri, am descoperit la marginea cascadei rocă tăiată în forma de „W". Acest semn se întâlnește des la compexul rupestru de la Nistru (Foto 9).

Coborând anevoios spre bazinul cascadei am fost surprins să observ că el este amenajat artificial din numeroase pietre ce sprijină terasa deasupra bazinului. Tot teritoriul cascadei vădește urmele unei așezări umane. Cascada este înaltă de 8-10 m și reprezintă două torente de apă ce se revarsă în bazinul amenajat. În partea nordică a cascadei rocile formează o galerie acoperită, unde am observat urmele unei chilii sau posibile camere de locuit. Interesant este că această chilie era amenajată asemănător cu cele de la Nistru. Fațada și pereții laterali ai chiliei erau, probabil, făcute din lemn și montate în peretele și tavanul stâncii. Pe peretele stâncii se observă patru scobituri, una mai mare și trei mai mici, de asemenea, se observă o scobitură în peretele stâncii, unde erau montați pereții din lemn. Chilia ar avea dimensiuni aproximative de 3,5m pe 3,5m (Foto 10).

Este greu de stabilit cât de veche ar fi această locuință improvizată, presupun că răspunsul ar putea fi găsit prin cercetarea arheologică, săpând podeaua chiliei, care în prezent este formată dintr-un strat gros de mâl. Este cert, cascada nu numai a fost vizitată, dar și populată un timp mai îndelungat. Ca un argument aș aduce încă o probă în susținerea acestei teze. Pe peretele sudic al cascadei am descoperit un semn lapidar de dimensiuni aproximative de 30 cm pe 30 cm care arată a fi vechi (Foto 11).

În această zonă au fost descoperite unele semne lapidare, însă, nefiind protejate, ele au fost distruse de turiștii neavizați sau uitate, fără a fi valorificate. În timp scurt, fără aportul din partea cercetătorilor și a conservatorilor, ele pot fi pierdute pentru totdeauna. Trebuie să remarcăm că aceste semne se găsesc nu numai nemijlocit pe teritoriul mănăstirii rupestre de la Nistru, ci și pe tot teritoriul defileului de la Țâpova și Horodiște. Și celelalte cascade merită atenția cercetătorilor. Ele impresionează prin relief și forme ciudate ale rocilor săpate de ape (Foto 12).

Toate acestea fac ca rezervația naturală de la Țâpova – Horodiște să fie vizitată anual de mii de turiști, care prin acțiunile lor conștiente și mai puțin conștiente aduc daune irecuperabile atât ecologiei defileului, cât și monumentelor istorice din zonă.

Cu regret constatăm, că acest itinerar turistic nu este deloc amenajat, nu există un loc pentru plasarea corturilor, aprinderea focului, aruncarea gunoiului, din care cauză are loc poluarea tuturor râulețelor din zonă. Porțiunile periculoase ale traseului turistic nu sunt deloc marcate. Turiștii nu sunt informați de pericolele legate de vizitarea acestei rezervații naturale, de existența numeroșilor șerpi veninoși, a insectelor, deselor avalanșe de pietre etc. Toate acestea fac ca vizitarea locurilor respective inedite să fie asemănătoare cu practicarea sporturilor extreme. Nu este de mirare că în fiecare an în această zonă au loc numeroase accidente. Dar cel mai trist fapt, după părerea mea, este acela că atât structurile centrale de stat, cât și Mitropolia Moldovei nu conștientizează importanța și valoarea reală a complexului monastic și a rezervației naturale de la Horodiște. Sper ca aceste câteva repere prezentate mai sus să dea un imbold și un motiv temeinic pentru cercetarea și valorificarea de durată a patrimoniului național și spiritual de la Țâpova și Horodiște păstrat și transmis nouă de generațiile trecute.

Note și referințe bibliografice

[1] BÂZGU Eugen. – *Mănăstirile rupestre din bazinul fluviului Nistru – monumente cu valoare de unicat în Europa* // **Natura**. Ianuarie 2002. – P. 7.

[2] CIOCANU Sergius. – *Mănăstirea Horodiște de lângă satul Țâpova. Considerațiuni privind devenirea ei istorică* // **Buletin Științific**. **Revista de Etnografie, Științele Naturii și Muzeologie**. Serie Nouă. Volumul 3 (16). Chișinău, 2005. – P. 24.

[3] URSU Mihai. – *Necesitatea cercetării și muzeificării complexului monastic rupestru Horodiște (Țâpova)* // **Buletin Științific**. **Revista de Etnografie, Științele Naturii și Muzeologie**. Serie Nouă. Volumul 11 (24). Chișinău, 2009. – P. 300.

[4] VARTIC Andrei. – *Complexul monastic rupestru de la Țâpova, uriaș templu solar și observator astronomic al antichității* // **Simpozionul științific „Cucuteni – 5000**, Universitatea Tehnică din Republica Moldova, Chișinău, 3-4 octombrie. 2007. – P. 1.

NEW DIRECTIONS IN THE RESEARCH OF CLOUGHES FROM THE REGION TAPOVA – HORODISTE

Rezumat

The rupestral monastery in Horodişte occupies a special place in the national heritage. Historic and ethnographic researches of this place covered by misteries need a permanent creative effort, but speciallly an objective one. In order to have a clear and complete vision about the rupestral monastery from Horodişte, the author makes a short geographical presentaion of the monastery, generally, together with the lands and, specially, with neighbouring cloughes, which keep important informations. Until now this canyons were an attraction because of there beauty, due to their botanical and geological value, but less from the historic point of view. But we found clear data that they keep the historic value, linked with the existence and the activity of autochthonous people in a period of more then 2000 years. In this presentation the author establishes and examinisez several important indications which support the hostoric values of the cloughes from Horodişte.

Cercetător științific superior,
Secția Etnografie, MNEIN

Foto 1. Defileul de la Țâpova – Horodiște cu locații propuse pentru cercetare.

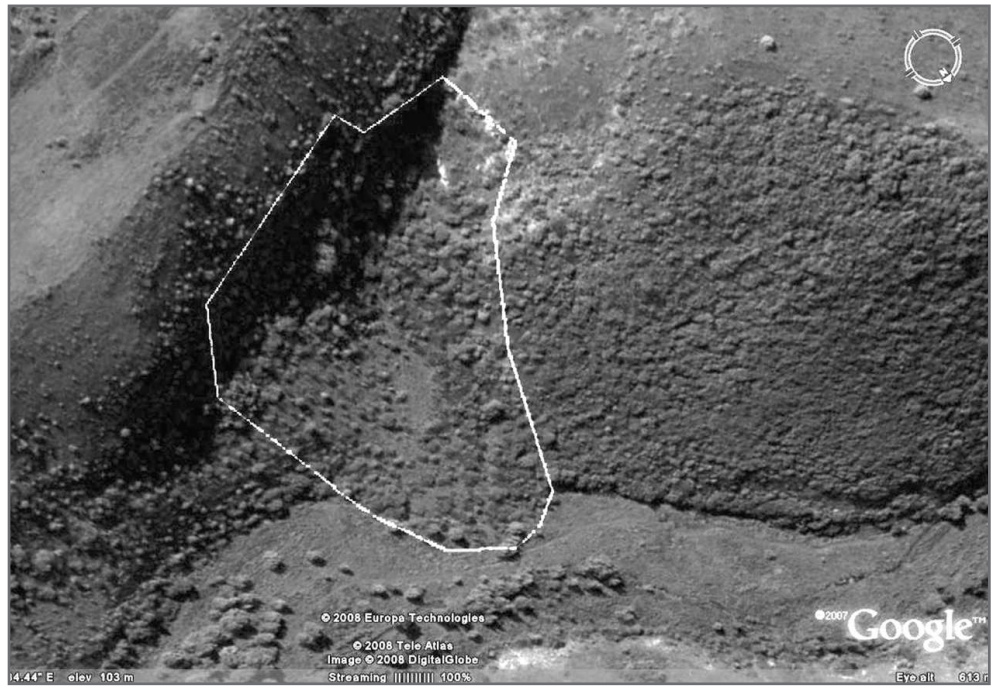


Foto 2. Parametrii refugiului întărit și plasarea lui în defileul de lângă Țâpova.

Foto 3. Peretele sudic al refugiului întărit care conține numeroase peșteri.

Foto 4. Piatră cioplită reprezentând o imagine celestă, anul 1998.

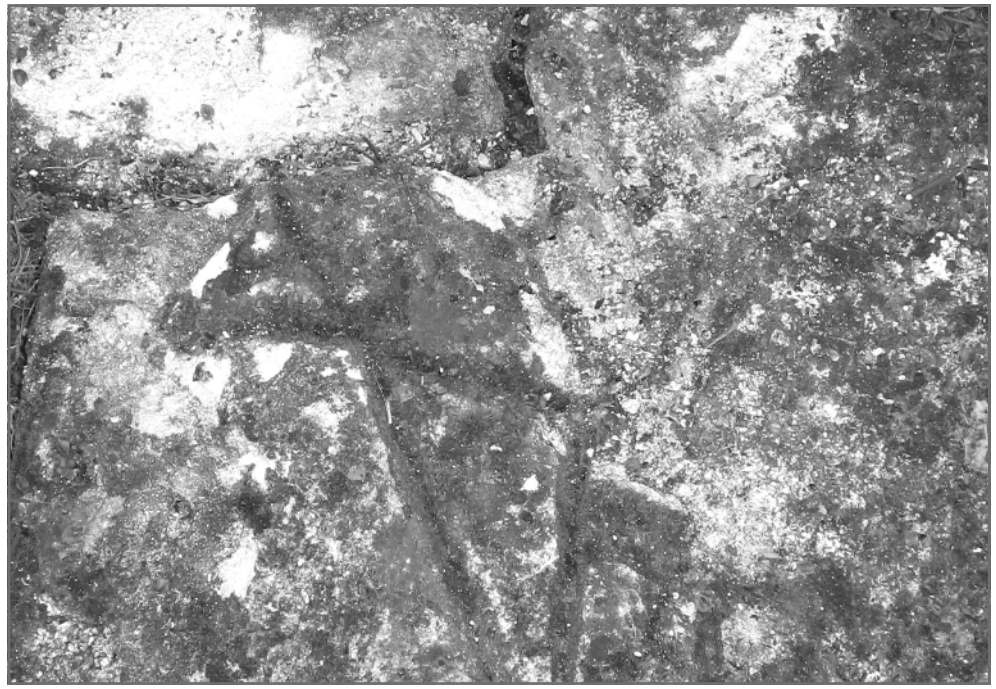


Foto 5. Starea actuală a pietrei, anul 2008.

Foto 6. Piatra pe care este cioplit în relief un soare.

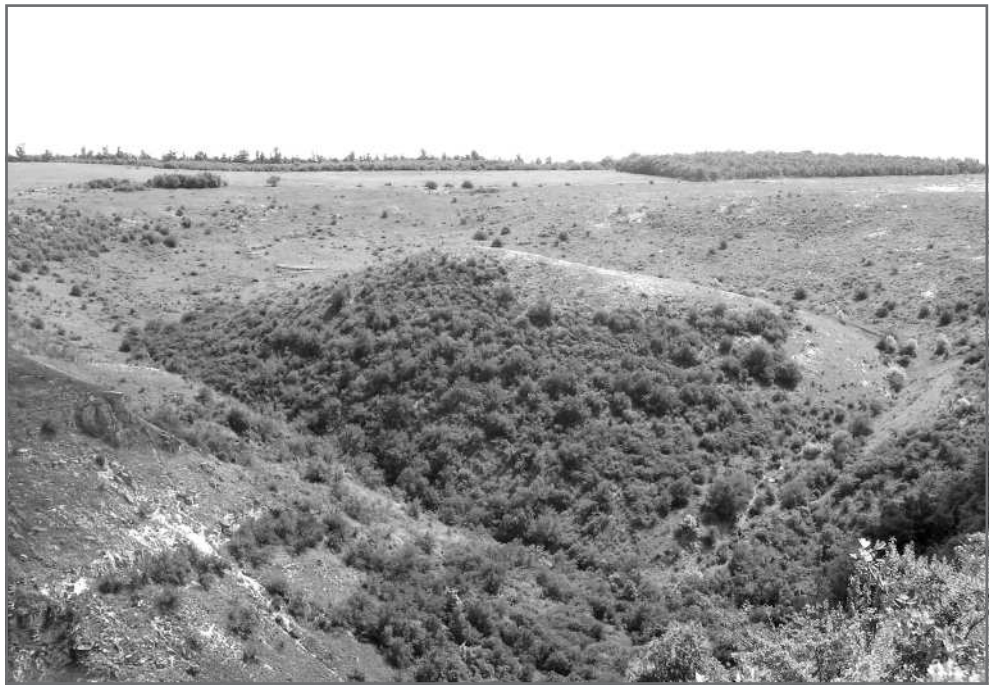


Foto 7. Movila Turcului privită de pe dealul vecin.

Foto 8. Itinerariul rustic din interiorul defileului ce conduce spre frumoasele cascade.

Foto 9. Tăieturi în rocă în forma „W” la marginea cascadei.

Foto 10. Urmele unei chilii de la cascadă.

Foto 11. Semnul lapidar de la cascadă.

Foto 12. Bazinul cascadei cu urme de amenajare.

МОНАСТЫРИ САХАРНА И ЦИПОВА В ЛИТЕРАТУРЕ ПРОШЛОГО СТОЛЕТИЯ

Ольга ЛУКЬЯНЕЦ

Резюме

В статье рассмотрены отдельные страницы истории монастырей Сахарна и Ципова, отраженные в литературе XX столетия. Автор уделил внимание анализу как церковной, как и светской историографии.

Rezumat

În articol sunt evidențiate pagini aparte din istoria mănăstirilor Saharna și Țâpova, oglindite în literatura sec. al XX-lea. Autorul a acordat o atenție deosebită analizei istoriografiei bisericești, precum și celei laice.

Изменения идеологических ориентиров, поиски путей сохранения духовности на всем постсоветском пространстве в конце XX и начале XXI веков привели к возрождению интереса к проблематике, связанной с монастырями и монашеством, как среди ученых, так и в широких кругах общественности. Республика Молдова не была исключением. В ней стали также активнее вестись изыскания в данной области, что подтверждается достаточно большим количеством публикаций, появившихся в последние годы. История изучения монастырей Бессарабии освещена в них с большей или меньшей степенью полноты. Несмотря на это обстоятельство, автор настоящего материала, не претендуя на полное, завершенное исследование, рискует предложить свое прочтение отдельных страниц этой истории.

Целенаправленное изучение монастырских комплексов в Бессарабии фиксируется еще в конце XIX века. Епархиальное начальство разработало программу, содержащую серию вопросов, облегчающих сбор сведений о монастырях. Разосланная настоятелям монастырей, к тому же опубликованная в «Кишиневских Епархиальных ведомостях», она приобрела известность в обществе, став доступной не только священнослужителям, но и другим заинтересованным лицам, имевшим возможность ознакомиться с названным изданием.

Программа содержала вопросы о местоположении монастыря, его основателях, времени возникновения, названии. Кроме этого, она направляла на сбор сведений о монастырских церквях (строительный материал, колокольни – количество колоколов, чем покрыты – ветхи-новы), о кельях (для настоятелей и братии), о наличии или отсутствии монастырских оград, о количестве монастырской братии [1].

В том же году, когда была опубликована названная выше программа (1883), на страницах упомянутого издания был помещен материал священника М. Ганицкого о бессарабских монастырях, содержащий и описание Сахарнянского и Городищенского монастырей[2]. Автор придерживался пунктов программы, уделив внимание расположению монастырей, истории их основания, количеству монастырской братии и келий.

Описывая Сахарнянский Благовещенский монастырь, священник М. Ганицкий отмечал, что «обитель сей до 1813 года назывался скитом и настоятели – начальниками, а в том году первосвященным экзархом Гавриилом, митрополитом Кишиневским, наименована монастырем и настоятель ее – игуменом». Внимание уделил он и характеристике монастырской вотчины. «На вотчине сей, пишет священник, есть одна монастырская мельница водяная и небольшое село, состоящее из 10 дворов. Есть также при монастыре два сада, один виноградный, другой фруктовый»[3]. Городищенский Успенский мужской монастырь, как отмечал священник, находится почти весь в скале, ибо церковь, колокольня, игуменская и братские келии и трапеза высечены в самой высокой и утёсистой каменной горе…».

Охарактеризовал М. Ганицкий и монастырскую вотчину, подчеркнув, что «монастырь сей, состоя на вотчине, принадлежащей Добровецкому, что в Молдавии, заграничному монастырю, имеет на оной до 26 дворов поселян, лесок, водяную мельницу и виноградный сад, что и составляет способ к его содержанию, и за землю сию платит ежегодно Добровецкому монастырю 50 левов». Упомянул данный автор и о том, что в лихие годы монастырь служил укрытием для населения, спасавшегося в нем от набегов вражеских орд. «Келий в сем, пишет он, монастыре с игуменскою 15, все в скале. В сей же скале имеется обширная пустота, где укрывались христиане…»[4]. Городищенский монастырь, по данным автора, до 1815 года назывался скитом.

В 1908 году *Кишиневские Епархиальные ведомости* публикуют материалы В. Г. Курдиновского о древнейших церквях Бессарабской губернии. В них содержались сведения и о монастырских храмах, в том числе и в Сахарнянском Свято-Троицком монастыре[5].

Годом позже, в 1909, в Петербурге увидело свет иллюстрированное издание, содержащее данные о всех православных монастырях в России. В особый раздел были включены описания монастырей Бессарабии [6]. Составители этого издания уделили внимание положению Сахарнянского Троицкого монастыря, подчеркнув живописный характер местности и затрудненный доступ к нему. «Обитель красиво расположилась на трех уступах, возвышающихся, отмечалось ими, один над другим и для удобства спуска выложенных камнями. Кроме того, со всех сторон она окружена частью голыми, частью лесистыми горами, между которыми находится единственный узкий проход, а другого выезда и въезда нет»[7].

Сообщали авторы-составители сведения о монастырских храмах. Сахарнянский монастырь имеет ныне два храма, отмечалось ими, один из которых в честь Благовещения в древние времена был высечен в скале и другой, каменный, Троицкий, был построен в 1821 году.

Городищенский скит находится, по свидетельству составителей, в 12 верстах от Сахарнянского монастыря, к которому он был приписан, а вся его земля в 1842 году отошла к Киприяновскому монастырю.

В 1910 г. в «Трудах Бессарабского церковного историко-археологического общества» были помещены «Записки о Бессарабских монастырях» (1849-1859), принадлежащие ректору Кишиневской духовной семинарии архимандриту

Тихону (в миру Солнцеву)[8]. Он отмечал, что на 1859 год из 11 мужских монастырей в 5 настоятелями были молдаване. В эту пятерку, по его данным, входил и Сахарнянский монастырь. Сахарнянский монастырь, как пишет архимандрит Тихон, имеет средства для содержания братства от 12 до 18 человек, ибо земли у него более 120 десятин, лесу хватит на долгие времена, 4 мельницы, приносящие доход, корчма, фруктовый сад. По его же свидетельству, «некоторые умышляли упразднить Сахарнянский монастырь, желая поживиться за его счет. По дарственному акту земля должна возвратиться к наследникам дарствователя, а священные вещи должны были бы поступить в монастырь Жабский»[9].

В наставлениях архимандрита Тихона о том, как должны вести себя в бессарабских монастырях настоятели русские (особенно прибывшие сюда из России), подчеркивалась важность знания молдавского языка («нужна и обязанность знать язык молдавский»). Среди многих других советов, дающих определенное представление о внутренней жизни монастырей, архимандрит Тихон выделяет обязанность относительно просвещения. Изучению подлежали не только церковные книги и уставы, но и издания, содержащие указания о прогрессивных формах ведения, организации хозяйства. Вот почему он рекомендовал просматривать «Записки Южного общества сельского хозяйства»[10].

Архимандрит Тихон, советуя настоятелям знать молдавский язык, не был исключением среди бессарабских священнослужителей. Так, в речи воспитанникам семинарии на новогоднем молебне, опубликованной в «Кишиневских Епархиальных ведомостях» за 1910 год, архимандрит Гурий, ратуя за более сильное воздействие церковных служб на прихожан, подчеркивал важность ведения их на понятном массе языке. «Что касается молдаван, пишет он, то объяснять ему богослужебный молдавский язык не приходится. Молдаванин имеет такое сокровище, какого не имеет ни один народ в мире. Его богослужебный язык ничем не отличается от разговорного языка и вполне ему понятен. Малороссы, пожившие среди молдаван, подучившись кое-как молдавскому языку, говорят, что они лучше понимают чтение псалтыри, Апостола и Евангелия по-молдавски, нежели по-славянски» [11]. Димитрий (Сулима) за время самостоятельного управления им Кишиневской епархией переводил церковную литературу на молдавский язык.

В отчете Кишиневского Православного Христо-Рождественского братства сообщалось о том, что подписчики издания «Луминэторул» будут получать в качестве приложений по одному тому житий святых на молдавском языке. В нем же отмечалась необходимость перевода такой литературы и на гагаузский язык[12].

«Кишиневские Епархиальные ведомости» в августе 1910 года опубликовали статью «К истории Городищенского монастыря в Бессарабии», повествующую о том, что в мае 1843 года Бессарабский военный губернатор П. И. Федоров получил из Каменец-Подольска письмо, в котором сообщалось об угрозе, нависшей над древностями обители. Антиквары стремились выманить всеми средствами ценные предметы церковной древности. Было заведено дело, которому столоначальник Консистории Александр Мошан дал название «Дело о предохранении Городищенского монастыря от нашествия антикваріев». (Начато 25 мая 1843. Кончено 30 мая)[13]. Судя по содержанию дела, ему не был дан ход.

В том же издании в ноябре 1910 года было помещено Обращение Преосвященного Серафима, епископа Кишиневского и Хотинского к монастырям Бессарабии. Его Преосвященство, проанализировав их состояние, подчеркивал, что «внутренние порядки в молдавских монастырях весьма различны и разнообразны: в одних настоятели монастырей совмещают все или некоторые из монастырских должностей, а в других – казначей, благочинный, ризничий и эконом – их обязанности спутаны». В этом документе указывалось на необходимость соблюдения монахами определенных поведенческих норм. Так, к трапезному столу они должны являться в таком же виде, как и в церковь. Им необходимо было придерживаться предписаний в отношении одежды. Во время трапезования им следовало считаться с существовавшими запретами: не допускались разговоры, пересуды, смех, ибо сидение в трапезе воспринималось как своего рода священнодействие.

К числу недостатков епископ Кишиневский и Хотинский Серафим относил отсутствие в монастырях книг для записи событий обители, являвшихся монастырской летописью[14].

Это обращение представляло собой документ, дающий представление о некоторых сторонах внутренней монастырской жизни, о нормах поведения монахов как внутри, так и вне монастыря.

В VII выпуске «Трудов Бессарабского церковного историко-археологического общества» было опубликовано «Обозрение Преосвященным Павлом епархии. Замечания его о монастырях, храмах, церковных документах, школах, духовенстве и прихожанах». В нем отмечалось, что в ряде монастырей, в том числе и Сахарнянском, богослужение совершается чинно и благоговейно, что привлекает богомольцев, особенно в дни Великого поста[15].

В этом же издании приводился материал об открытии школ при монастырях, среди которых был и Сахарнянский монастырь. Учащихся в этой школе было 15 человек, а в школе монастыря Добруша – 35. Сообщалось о том, что дети сироты пользовались помещением, учебными пособиями, получали пищу и одежду[16]. Эти данные являются свидетельством участия монастырей Бессарабии, в том числе и Сахарнянского, в процессе образования, просвещения населения края.

В «Трудах Бессарабского церковного историко-археологического общества» (1918 год) была помещена статья священника И. Егорова «Пещерные храмы трех монастырей Кишиневской епархии: Жабского, Сахарнянского и Цыбовского»[17]. В ней было уделено внимание вехам истории самих монастырей и находящихся при них церквей. Статья проиллюстрирована фотографиями, рисунками, схемами. Автор приводит размеры зданий, стремясь также показать следы более старых по времени конструкций. Описывает он и внутреннее убранство храмов.

Характеризуя Благовещенскую церковь Сахарнянского монастыря, он отмечает: «Престол церкви обыкновенный, деревянный, но над ним сохранилась вытесанная топором из дуба подставка прежнего престола. Стенных изображений в церкви нет, нет в ней и древних икон… На царских вратах… по углам помещены изображения евангелистов с их символами…». Далее И. Егоров детально рассматривает изображение «Тайной вечери» в названном храме. Одна из деталей

его описания особенно приковывает внимание. «Стол убран в современном молдавском вкусе, сообщает он: на нем лежат шесть круглых хлебов, несколько кусков хрена, между ними стоят две обыкновенной формы бутылки с вином, три граненых стакана и четыре миски с солилом»[18]. Эта ремарка автора наводит на мысль о том, что воплощение сюжета «Тайной вечери» принадлежало скорее всего местному художнику, возможно, монаху. Можно также предположить, что на столе, изображенном художником, были продукты, входящие в традиционный рацион монахов. «Монастырский стол был традиционно ограничен – отмечают современные российские исследователи. Запрещалось употребление мяса в течение всего года. В скоромные дни – творог и рыба. В бедном монастыре – хлеб и вода. Вареные и горячие каши из гороха и чечевицы, и пшена ели только по воскресеньям и субботам» [19]. К XX веку, возможно, в питании монастырской братии произошли определенные изменения. Однако тенденция к сдержанности, ограниченности в еде сохранялась.

Священник И. Егоров столь же подробно рассмотрел историю Городищенского скита, охарактеризовал его местоположение, отметил степень сохранности пещерных келий, привел описание Успенской церкви и находящихся в ней икон. «В нижнем ряду, пишет он, под местными иконами помещены: под иконой Св. Николая спасение им погибающих в море, под иконой Божьей Матери – бегство в Египет, а под иконою Спасителю – искушение Христа в пустыне». Далее он продолжает свое описание: «Дьявол, одетый в туфли, белые чулки, узкие синие брюки, жилет и в нечто вроде фрака, в левой его руке, протянутой Христу, камень. На лбу дьявола большой рог»[20]. В элементах одежды сатаны просматривается нечто чужое традиционной молдавской одежде, крестьянской одежде, влияние костюма определенных слоев города.

Столь пристальное внимание священника к описанной им иконе могло быть обусловлено и отходом живописца, скорее всего местного, от православной традиции иконописания. И в начале XX века кое-где в селах Бессарабии сохранялись аналогичные иконы, отражающие дохристианские элементы в представлениях народа. Румынский офицер, А. Георгиу, путешествовавший по Бессарабии в 1923 году, описал одну из икон, увиденную им в доме одного знавшего грамоту крестьянина, жившего в районе реки Бык. Икона, отмечает путешественник, изображала судилище после смерти. По длинной и бесконечной лестнице грешники спускались в рот страшнейшего, ужасающего змея, там они вертелись в огне, отблески пламени которого вырывались сквозь зубы чудовища. Рядом, на больших весах, с одной стороны был священник с длиннейшей бородой до колен, с другой – дьявол, который, скалясь, вилами бросал в котлы со смолой отрубленные головы тех, кто грешил в своей земной жизни. А. Георгиу, как пишет он сам, спросил у крестьянина, как может он хранить эту языческую икону? И кому же он молится – дьяволу, змею или огню, в котором горели грехи?[21]

И в первом случае, рассмотренном священником И. Егоровым, и во втором, рассказанном путешественником А. Георгиу, представлены факты, свидетельствующие о переплетении дохристианских воззрений с христианскими представлениями.

Известный российский ученый Н. Толстой в одной из своих статей подчеркивал, что дохристианские воззрения в несколько видоизмененной форме продолжают существовать в народной жизни, «уживаясь часто с христианством, либо противопоставляясь ему как мир „преисподней" или часть мира земного, миру небесному»[22]. Другой выдающийся русский исследователь В. Иванов подтверждает факт существования в русских иконах переосмысленных дохристианских символов и мотивов[23].

Вернемся к автору выше анализируемой статьи, священнику И. Егорову. Его работа наполнена многочисленными ценными деталями, дающими представление не только о церковных зданиях, их интерьере, но и о тех, кто оформлял эти интерьеры, частично и о тех, кто проводил в них службы и кто слушал их, кто молился здесь, в этих пещерных храмах. Рисунки, снимки, схемы дополняют описание, составленное И. Егоровым. Все выше перечисленное выгодно отличает статью данного автора, выделяя ее из других материалов на ту же тему.

После 1918 г. описания монастырей Бессарабии продолжают издаваться. Их авторами выступают теперь отцы румынской ортодоксальной церкви. Так, в 1919 г. в Кишиневе была издана книга архимандрита В. Пую, посвященная названной проблематике[24].

Архимандрит В. Пую посетил Бессарабию еще в 1910-1911 годах. Святейший Правительствующий Синод указом от 13 декабря 1910 за № 17875 дал знать Кишиневскому епархиальному начальству, что Российским Императорским консульством в Галаце визированы на три месяца паспорта румынским подданным иеромонаху Иннокентию Антохи и архимандриту Вис. Пую, отправляющимся – первый в Бессарабию, по семейным делам, а второй – в Кишинев, Одессу, Киев, для поклонения русским святыням[25]. Впоследствии, вероятней всего, он находился в крае более длительное время. В своей работе он описал подробно местонахождение монастырей, этапы в строительстве монастырских церквей, увязав их с деятельностью того или иного настоятеля. Обратил он внимание на отношения монастырей Сахарна и Городиште (Ципово) с земледельцами соседних сел. Приводимые им сведения содержались практически во всех работах, изданных ранее.

Архимандрит В. Пую полагал, что эти монастыри не представляли большого значения ни в культурном, ни в художественном, ни в военных аспектах. Созданные как легко находимые убежища, пишет он, в части страны, страдающей от отсутствия стабильности и мирной жизни, они не могли получить такого развития, как господарские монастыри в старых румынских княжествах. Во времена Российской империи, продолжает он свои рассуждения, материальное благосостояние их выросло. Это свидетельство их внешнего благополучия – золоченые купола, у клера более богатые одежды. Они не приобрели статуса культурных центров. Нет свидетельств о их участии в культурной жизни, заключает архимандрит[26].

Монастыри Бессарабии, в том числе Сахарна и Ципова (Городиште) выступали хранителями языка народа. По мере возможности они распространяли сведения о прогрессивных способах ведения хозяйства. При Сахарнянском

монастыре была библиотека, состоящая из книг, как отмечал З. Арборе, на славянском и румынском языках, изданных в XVII-XVIII веках. Об этом же сообщал и архимандрит Тихон[27]. Многие авторы сообщали об открытых школах при монастырях, в том числе и при Сахарнянском. Ник. Поповский, автор работы «История церкви в Бессарабии в XIX веке, также писал о наличии школ при Сахарнянском монастыре. Отмечал он и появление хоров из монахов и крестьянских детишек в монастырских храмах[28].

Есть также свидетельства о том, что монастыри, среди них и Сахарнянский монастырь, поддерживало в финансовом отношении Бессарабское церковное историко-археологическое общество [29].

К числу свидетельств, подтверждающих роль монастырей, в том числе Сахарнянского и Городищенского, в жизни края, следует привести мнение другого автора, румынского священника Д. А. Микшунеску, считавшего, что они оставили след в бессарабской жизни, выступив хранителями традиций[30].

В 1922 «Ежегодник Кишиневской и Хотинской Епархии» поместил материал о монастырях и скитах епархии, в котором содержались данные по истории в том числе монастырей Сахарна и Городиште, о вехах в истории монастырских храмов, о должностных лицах и о размере владений. Сообщалось о том, что Городищенский скит был приписан к монастырю Сахарна до 1919 года. Персонал монастыря Сахарна состоял из 35 человек, а Городиште – 21[31]. В 1927 году журнал «Luminătorul» привел сведения о материальном состоянии монастырей. Монастырь Ципова был отнесен к разряду обителей, с трудом сводящих концы с концами[32]. Что касается Сахарнянского монастыря, то он был закрыт по решению румынских властей. В 1936 году, как сообщает современный исследователь, журналист Т. Цопа, монастырь был охвачен волнением. Монахи восстали против нового стиля в летоисчислении, на чем настаивали власти[33].

В 30-е годы XX века ряд изданий Бессарабии, среди которых следует назвать прежде всего «Arhivele Basarabiei», публикуют документы, относящиеся к монастырям Сахарна и Городиште. Так, в 1933 году названное издание поместило информацию о настоятелях монастыря Сахарна и о их перемещении по службе[34]. Двумя годами позже там же был опубликован документ, относящийся к 1815 г. и скиту Городиште, содержание которого сводилось к тому, что вокруг скита появилась группа крестьян (резеши и скутельники). Живут они своей жизнью. Детей крестят, женятся, венчаются, исповедываются в монастыре[35].

По внутреннему устройству монастыри подразделялись на общежительные и необщежительные. «К последнему классу, как пишет в „Истории русской церкви" Макарий, принадлежала большая часть монастырей, особенно мелких…: в них иноки сходились вместе только на церковные службы и более не имели ничего общего. Каждый сам заботился о себе и своей келье, и о пище, и об одежде»[35].

Ситуация, о которой повествовал названный документ, была свойственна для необщежительных монастырей. Распоряжение митрополита Гавриила о введении общежития в бессарабских монастырях было одним из предметных его актов, которое не обошлось без сопротивления[37]. В общежительных монастырях, по свидетельству уже упомянутого Макария, ни у игумена, ни у братии не

было ничего своего. Пить, и есть им надлежало вместе со всеми. Ничего нельзя было звать своим[38]. История о двух монахах Курковского монастыря, Иосифе и Кирилле, не соглашавшегося передать свое состояние в общую казну, долго помнилась. О ней сообщалось и на страницах «КЕВ». Архимандрит А. Мика в своей работе также упомянул об этом сюжете[39].

Среди других документов, опубликованных «Arhivele Basarabiei», вызывает интерес распоряжение митрополита Гавриила, согласно которому постриг в монахи женщинам и мужчинам позволялся при достижении ими 30-летнего возраста[40].

Упомянутое издание на своих страницах помещает документы, удостоверяющие право монастырей Сахарна и Городиште на монастырскую вотчину, а также свидетельствующие о их конфликтах имущественного характера с другими собственниками, владельцами земель[41]. Публикуются в это время многочисленные сборники документов, среди которых есть дела, относящиеся к монастырям Сахарна и Городиште[42].

Работы, содержащие сведения о монастырях Бессарабии, относятся к церковной историографии. Авторами их являлись отцы русской православной церкви, а с 1918 по 1940 годы – румынской. Они в большей степени касались истории создания монастырей и находящихся при них храмах, размеров их владений. Светская историография по данной проблематике появилась в канун XXI века. Включает она чисто научные исследования, а также научные изыскания с ярко проявленным публицистическим характером. Несмотря на наличие большого количества статей, и книг, освещающих различные аспекты проблемы, глубину некоторых разработок, существуют темы, недостаточно или вовсе неизученные. К числу таковых следует отнести место монастырей Сахарна и Городиште в культурной жизни Бессарабии, их вклад в сохранение реалий традиционной культуры. Монашеская жизнь, внутренняя организация, а также хозяйственная деятельность названных монастырей, возрастной, социальный и национальный состав послушников ждут своих исследователей. Необходим также постоянный поиск новых историографических фактов, доныне не используемых исследователями.

Примечания

[1]Преосвященным ДИМИТРИЕМ составлена была и разослана настоятелям монастырей *Программа* // **Кишиневские епархиальные ведомости**. 1883, № 16. – С. 530 (далее **КЕВ**).

[2] *Там же,* с. 530-552.

[3] *Там же*, с. 547.

[4] *Там же,* с. 534, 535.

[5]КУРДИНОВСКИЙ В. Г. – *Список древнейших церквей Бессарабской губернии. Оргеевский уезд* // **КЕВ**, 1908, № 13.

[6] *Бессарабия* // **Православные русские обители**. **Полное иллюстрированное описание всех православных русских монастырей в Российской империи и на Сионе**. СПб, 1909.– С. 637-648.

[7] *Там же,* с. 644.

[8] *Ректор Кишиневской духовной семинарии архимандрит Тихон (Солнцев) и его записки о Бессарабских монастырях* // **Труды Бессарабского церковного историко-археологического общества**. Вып. 2. 1910. – С. 422-428.

[9] Записка архимандрита Тихона о том, что Сахарнянский монастырь по всему праву должен всегда оставаться монастырем русским, с русским преимущественно братством // *Там же.* – С. 443.

[10] *Там же,* с. 437.

[11] **КЕВ**. 1910, № 4. – С. 99.

[12] **КЕВ**. 1910, № 8. – С. 7, 10.

[13] **КЕВ**. 1910, № 33.

[14] **КЕВ**. 1910, № 45. – С. 405-445.

[15] **Труды Бессарабского церковного историко-археологического общества**. Вып. VII. Юбилейный. 1912. – С. 122.

[16] *Там же*, с. 29.

[17] ЕГОРОВ И. *Пещерные храмы трех монастырей Кишиневской епархии: Жабского, Сахарнянского и Цыбовского* // **Труды Бессарабского церковного историко-археологического общества**. Вып. 10. 1918. – С. 11-20.

[18] *Там же*, с. 16.

[19]ЩАПОВ Я. Н. – *Монашество на Руси в XI-XIII вв.* // **Монашество и монастыри в России XI-XX вв**. **Исторические очерки**. М., 2005. – С. 22.

[20]ЕГОРОВ И. – *Указ. соч.*, с. 17-20.

[21] GHEORGHIU A. – **Pe drumuri basarabene**. Bucureşti, 1923. – P. 86.

[22] ТОЛСТОЙ Н. – *Из заметок по славянской демонологии* // **Народная гравюра и фольклор в России XVII-XIX вв**. М., 1976. – С. 288-319.

ИВАНОВ В. – *Мотивы восточнославянского язычества и их трансформация в русских иконах* // **Там же**. – С. 268-287.

[24] PUIU V. – **Mănăstirile din Basarabia**. Vol. XI. Chişinău, 1919.

[25] *Указы из Святейшего Правительствующего Синода* // **КЕВ**. 1911, № 4. – С. 41-42.

[26]PUIU V. – *Op. cit.*, p. 3, 6.

[27] ARBORE Z. – **Basarabia în secolul XIX**. Bucureşti, 1898. – P. 336; **KEB**, 1910. – С. 437.

[28] POPOVSCHI Nic. – *Istoria bisericii din Basarabia în veac. al XIX-lea* // **Revista Societăţii istorico-arheologice bisericeşti**. Chişinău, 1930. Vol. XXI. – P. 202.

[29] *Darea de starea şi activitatea Societăţii istorico-arheologice bisericeşti din Basarabia pe anul 1922* // **Luminătorul**. 1923, № 6. – P. 24-25.

[30] MICŞUNESCU D. – **Vizitând mănăstirile Basarabene şi Bucovinene**. Bucureşti, 1937. – P. 59, 90.

[31] *Mănăstirile şi schiturile Eparhiei Chişinăului şi Hotinului* // **Anuarul Eparhiei Chişinăului şi Hotinului**. 1922.

[32] **Luminătorul**, 1927, № 14. – P. 54-59.

[33] ŢOPA T., IAŞCENCO T. – **Saharna, farmecul paradisului**. Rezina, 2002. – P. 43.

[34] **Arhivele Basarabiei**. An. V. № 1-4. – P. 63, 64.

[35] **Arhivele Basarabiei**. An. VIII. 1936. № 1. – P. 51.

[36] МАКАРИЙ. – **История русской церкви**. Т. 4. Кн. 1. СПб, 1866. – С. 214.

[37] **КЕВ**. 1910, № 10. – С. 116.

[38] МАКАРИЙ. – *Указ. соч.*, с. 216.

[39] Arh. NICA A. – **Monahismul în Basarabia**. **1812-1918**. Bălţi, 1940.

[40] **Arhivele Basarabiei**. 1937, № 1-4. – P. 51.

[41] *Tot acolo* şi 1936, № 4. – P. 244, 246, 251-252.

[42] SAVA A. – **Documente privitoare la târgul şi ţinutul Orheiului**. Bucureşti, 1944. – P. 28; **Documente din Basarabia**, adunate de PUIU V., TOMESCU C., BERECHET Şt., CIOBANU Şt. Chişinău, 1928.

SAHARNA AND ŢÂPOVA MONASTERIES IN THE LITERATURE FROM PAST CENTURY

Abstract

In the article are emphasized special pages of the history of Saharna and Ţâpova monasteries, from the literature of XXth century. The author gives special attention to church hitoriography and the lay one.

Cercetător ştiinţific principal,
Secţia Etnografie, MNEIN

RECOMANDĂRI PSIHO-PEDAGOGICE PRACTICE ÎN CONTEXTUL SPORIRII INTERESULUI PENTRU FAMILIARIZAREA PREȘCOLARILOR CU ARTA DIN MUZEE
(Îndrumar practic pentru părinți și educatori)

Rodica PANĂ

Rezumat

Articolul reprezintă un Îndrumar practic pentru părinți și educatori, expune rezultatele cercetărilor teoretico-practice ce țin de facilitarea accesului preșcolarilor la valorile artistice din muzee. Lucrarea dată include studiul aspectelor psihologice și a metodologiei pedagogice în contextul familiarizării primare a preșcolarilor cu arta plastică.

Generalități

Sporirea interesului copilului față de vizitarea unui muzeu sau față de artă în general este un proces psiho-pedagogic complex și foarte important pentru dezvoltarea intelectuală ulterioară a copilului. Apropierea copiilor de lumea artei populare prin intermediul muzeului etnografic contribuie la soluționarea mai multor probleme, considerate majore în procesul educațional actual. Între acestea am putea nominaliza: impactul mondializării și globalizării, care tind să unifice totul, inclusiv culturile locale, știrbind din identitatea culturală; sporirea violenței în mediul de viață al copiilor, urmare a deficitului comunicațional; înstrăinarea copiilor de mediul benefic natural în contextul sporirii ritmurilor modernității. Ne vom opri la aceste probleme, ele fiind esențiale în conturarea condiției copiilor în zilele noastre. Totodată soluțiile adecvate pentru aceste probleme, dar și pentru multe altele, adiacente, au referire directă în sfera muzeelor. Din procesele conturate în ultimii ani în acest domeniu se poate deduce ideea că atragerea copiilor la muzeu, vizitarea muzeului, cunoașterea universului artei, inclusiv a artei populare nu mai pot fi lăsate la voia întâmplării și că ele urmează a fi abordate din perspectivă pedagogică.

Toate procedeele și acțiunile întreprinse de către părinți și educatori în acest scop pot fi sistematizate, din punct de vedere metodologic, în următoarele etape succesive:

1. Trezirea interesului față de artă la general

Interesul față de artă, în special față de pictură, ca și cel pentru citit, nu apare la copii ca un fenomen spontan. Trezirea acestui interes nu este atât de dificilă ca metodologie, însă, dacă procesul de cointeresare nu este dirijat cu atenție, copiii pot fi descurajați foarte ușor. Prin urmare, primii pași în această direcție trebuie făcuți cu foarte mare prudență. Apropierea copiilor de lumea artei populare este recomandată din mai multe considerente. Arta populară este cel mai mult apropiată de cadrul natural. Meșterii populari au utilizat materiale naturale locale pentru confecționarea obiectelor: lozie – pentru împletit obiecte de uz casnic, lut – pentru modelarea vaselor pe roata olarului, lemn – pentru mobilier, construcția caselor, bisericilor și morilor, piatră – pentru poduri și case, lână, cânepă, in, bumbac și blănuri – pentru confecționarea hainelor etc. Deci ne vom pregăti să redescoperim împreună cu copiii arta cea mai simplă și cea mai genială.

2. Debarasarea de stereotipurile învechite

Mai întâi de toate e necesar să evităm unele stereotipuri învechite. Având chiar și cele mai bune intenții, există riscul de a începe nereușit. Deseori auzim sau chiar spunem și singuri: *„Trebuie să mergem la muzeu”, „Numaidecât trebuie să vedem aceste lucrări din muzeu”, „Acolo e atât de interesant/frumos”*. Însă aceste argumente, destul de convingătoare pentru un adult, nu întotdeauna vor avea influență și asupra copilului. E puțin probabil, că după aceste fraze enunțate de maturi, copilului să-i apară brusc interesul față de artă, și, cu atât mai mult, dorința de a merge îndată la muzeu. În acest caz este foarte utilă propria experiență de descoperire a lumii muzeelor. Propunându-i copilului o vizită la muzeu putem avea sentimentul că vom avea o aventură interesantă atât în copilăria omenirii, perfect regăsită în felul de-a crea al artei populare, dar și într-un trecut, în cel în care am fost atunci când eram copii și ne plăcea să descoperim miracolele naturii și ale vieții tradiționale.

3. Aplicarea propriei experiențe

Inițial, maturii pot reflecta pentru sine însăși, dacă într-adevăr cunosc motivele pentru care este neapărat să facă o vizită la muzeu. Ei trebuie să-și amintească propriile impresii despre prima cunoștință cu o galerie de artă, cu o expoziție de costume populare, un interior țărănesc, un atelier al olarului sau al cizmarului. În caz că aceste amintiri vor fi destul de vagi și lipsite de bucurii, mai bine ar fi să nu le relatați copilului. Dacă părinții/educatorii vor spune copilului că le-a fost plictisitor la acel moment, atunci, la momentul actual, copilului din start îi va fi plictisitor, doar din simplul motiv că așa a spus tata sau mama[1].

Însă dacă, dimpotrivă, amintirile sunt foarte plăcute, maturii trebuie să încerce să le sistematizeze și să le expună copilului într-un mod cât mai accesibil și mai clar. Nu este recomandată folosirea argumentărilor foarte raționale și prea complicate. Nu trebuie utilizată experiența proprie de adult în motivarea vizitei la muzeu; în schimb, ar fi bine să se vorbească și să se acționeze în limbajul și psihologia specifice vârstei copilului. Anume experiența proprie a maturilor, căpătată în copilărie, ar fi foarte utilă în acest caz[2].

4. Utilizarea sentimentelor

Cu certitudine maturii vor reuși să-și amintească unele lucruri ce țin de domeniul artei sau de vre-un muzeu anume, care i-au frapat în copilărie. Acestea pot fi însăși opera, sala, unde s-au aflat, un detaliu anume al tabloului sau al sculpturii, un covor vechi asemănător cu cel din casa bunicii sau un ulcior din care ne plăcea să mâncăm lapte acru în copilărie. Chiar dacă aceste amintiri au fost de scurtă durată sau au reflectat doar un anturaj plăcut, o nuanță originală de culoare sau a conținut careva păreri a unor rude/cunoscuți, sau au ținut de vizionarea unei reproduceri într-o revistă sau carte, părinții/educatorii ar trebui să încerce să transmită copilului aceste sentimente renăscute în memorie, fără a folosi expresii sau informații științifice complicate[3].

5. Importanța comunicării

Unul din momentele de la care trebuie pornită acțiunea de cointeresare trebuie să fie însăși interesul maturilor pe care l-au avut în copilărie. Anume acest interes și trebuie insuflat și educat copilului. Este necesar să vorbim cu el despre tabloul

preferat sau mai puțin preferat, despre pictura care trezește amuzamentul sau care pare misterioasă, despre cum lucra străbunica la cânepă și făcea din ea pânză, apoi haine pe care le înfrumusețea ca să se apere de frig, dar și de spiritele rele etc. Mai mult ca probabil că copilul va dori să cunoască cauzele și motivele acestor preferințe, sau să încerce să descopere misterul presupus[4].

Chiar dacă nu se reușește cu siguranță să se determine de ce interiorul casei țărănești văzut în expoziție a provocat unele sentimente de nedumerire, maturii nu ar trebui să se sfiiască, ci să recunoască acest fapt. Ar fi util să întrebe părerea copilului, nu este exclus faptul că împreună se poate găsi o explicație potrivită sau chiar copilul poate sugera răspunsul.

Din punct de vedere a pedagogiei preșcolare nu este important faptul de ce o icoană sau un anumit tablou este foarte prețuit de cunoscătorii versați în artă; pentru părinte sau educator trebuie să conteze doar faptul de ce aceste obiecte sunt atractive pentru copil, deoarece în fața lui se deschid noi domenii și oportunități de cunoaștere proprie a frumosului prin intermediul perceperii artei.

Comunicarea directă, sinceritatea și încrederea reciprocă sunt mult mai eficiente decât orice informație științifică seacă, iar relația sinceră și prietenoasă dintre copil-părinte și copil-educator contribuie în foarte mare măsură la cointeresarea copilului față de valorile incontestabile ale frumosului[5].

6. Evitarea exagerărilor

Nu se recomandă anticiparea evenimentelor și divulgarea din timp a informației ce urmează a fi arătată copilului, chiar dacă vrem să-l cointeresăm. În caz contrar el va fi lipsit de bucuria descoperirii independente. A admira un lucru pe care un copil sau chiar un adult nu l-a cunoscut, văzut, citit etc., este o ocupație destul de ingrată din punct de vedere psihologic. Așadar, nu trebuie să se exagereze, altfel copilul se va simți lezat în drepturile sale de a admira pe cont propriu operele văzute[6].

Dacă maturii vor începe, în fel și chip, relatarea opiniilor, impresiilor, sentimentelor și evaluărilor proprii, atunci ce-i va rămâne copilului? E necesar să i se ofere copilului posibilitatea să se concentreze, să observe, să adreseze întrebări, să analizeze și să facă anumite concluzii, iar noi să-l ghidăm în acest proces. De asemenea, e bine să nu stăm absolut tăcuți în fața unor lucrări pe care ar trebui să le observe cât mai bine copilul, dar nici să se vorbească prea mult și prea încrezut.

7. Oferirea libertății alegerii

Dacă copilul nu împărtășește neapărat preferințele maturilor, trebuie să i se permită să aleagă singur. După ce i s-a dat primul imbold, trebuie să se țină cont de propria lui alegere, deoarece părerea maturilor constituie doar un punct de plecare și nu e obligatoriu să coincidă cu părerea lui. De asemenea, e necesar să se observe ce i-a atras atenția. E bine să observăm comportamentul copilului sală cu sală: mai devreme sau mai târziu el se va opri în fața unor exponate care l-au atras mai mult, chiar dacă va trece indiferent pe lângă altele destul de valoroase din punct de vedere muzeografic[7].

Sarcina părinților/educatorilor constă doar în pregătirea și încurajarea copilului pentru prima întâlnire cu frumosul. În acest context, nu maturii sunt acei, care decid când și cum copilul va percepe cu adevărat arta populară. El o va percepe în măsura

în care va dori sau va permite să fie ajutat în acest proces.

Totodată, alegerea lui poate mira, întrista sau poate fi contrară preferințelor maturilor. Și totuși, trebuie să se înceapă anume cu obiectele pe care le-a ales el, fie o bijuterie sau o șea de călărie.

8. Prioritatea alegerii copilului

La etapa inițială nu este necesar să i se ofere copilului un sistem foarte ordonat de cunoștințe, care ar ține de cronologie, istoria dezvoltării civilizațiilor sau a curentelor artistice. Dacă copilul va dori ulterior să studieze arta mai detaliat, el o va face și singur, dar deja la o altă etapă și la un alt nivel. Însă la momentul dat, scopul părinților/educatorilor constă în a oferi copilului simple bucurii copilărești de a vedea ceva nou și interesant. Iar această capacitate de a vedea se va dezvolta la copil numai atunci, când el va fi liber în alegerile sale, și anume: ce să privească sau cât de mult să stea în fața unui obiect sau altul etc.[8].

Recomandări psiho-pedagogice practice privind organizarea unei vizite plăcute și utile la un muzeu de artă

În continuare propunem unele recomandări psiho-pedagogice practice, care, fiind aplicate în conformitate cu normele pedagogiei preșcolare, vor spori în mare măsură interesul copiilor față de artă, în general, și față de muzee, în particular.

Dacă familiile cu copii preșcolari sau grupurile de copii de la grădinițe vor dori să viziteze un muzeu etnografic, o expoziție de artă populară sau o galerie de artă, combinând aspectul plăcut cu cel util, ar fi bine să se cunoască unele reguli simple, uneori atât de simple, încât adeseori sunt uitate[9].

1. Nu se merge la muzeu pe timp de ploaie

Conform unui stereotip învechit, se consideră că vizitarea muzeelor este binevenită numai în zilele ploioase, deoarece, dacă presupunem că elevul e în vacanță, iar vremea de afară e însorită, este natural să stai afară, și nicidecum în muzeu. Această părere e greșită și ar presupune ideea că la muzeu se merge numai atunci, când nu ai cu ce te ocupa.

Însă vizitarea unui muzeu trebuie să reprezinte o acțiune conștientă și benevolă, o sărbătoare, și nicidecum o modalitate de a utiliza cumva timpul liber. Cu atât mai mult, că vizitarea unor expoziții pe timp bun e mult mai plăcută, iar însăși așteptarea „la coadă" la intrare sau la garderobă pe vreme ploioasă și cu hainele ude, deja poate să ne displacă. Desigur, că pentru un veritabil amator de artă astfel de condiții nu contează, însă pentru copii acest disconfort climateric poate submina mult primele impresii copilărești.

2. Alegerea unui muzeu din apropiere

Deseori, când se iese cu copiii undeva, pot fi auzite clasicele întrebări: „*Mai e mult de mers?*" sau „*Când ajungem?*". În cazul când muzeul ales se află departe de casă, iar traseul presupune doar mersul pe jos, ar fi mai bine să se renunțe la vizitarea acestuia. Până se va ajunge la destinație copilul va obosi, iar când va afla că trebuie de mers și prin muzeu, se va decepționa totalmente.

Presupunând că s-a reușit a intra în muzeu, ar fi bine ca până la începerea vizionării să se meargă cu copilul prin magazinul cu suvenire de la intrare și la

cafeneaua muzeului, dându-i un mic răgaz pentru odihnă şi pentru o mică gustare. Astfel copilul se va înviora şi va reuşi să vizioneze întreaga expoziție[10].

E important să nu ne reținem la prima vizită prea mult în muzeu şi nu se recomandă să încercăm de a vedea toate expozițiile. Pentru început contează să ajutăm copilul să descopere muzeul ca pe un loc atractiv. Vom ține cont că orice vizită în muzeu, indiferent de profilul acestuia, este destul de obositoare pentru copil. Fiind în muzeu şi respectând regulile de comportament, el va fi obligat să meargă încet, să nu facă gălăgie şi să nu atingă nimic. Toate aceste reglementări sunt destul de obositoare pentru un copil, iar copiii mai mici, în general, sunt dispuşi să privească spațiile muzeale largi ca un loc unde îşi pot manifesta bucuria celor văzute.

Atunci când copiii încep să comunice direct cu obiectele de artă expuse în muzeu, îşi concentrează foarte mult atenția, ca să le perceapă mai bine. Nu se va sta în fața unui exponat prea mult timp. Mult mai eficient va fi, spre exemplu, dacă vom păstra rezervele pentru a vedea toată expoziția[11].

E important să se rețină faptul, că după circa o jumătate de oră copilul va începe să se plictisească; şi cu cât copilul este mai mic, cu atât mai puțin timp trebuie să-l ținem în muzeu. Mai bine se va reveni în altă zi, decât să-l obosim prea tare.

3. Regulile de comportare în muzeu

Regulile de bază de comportament în muzeu sunt pretutindeni aceleaşi. Nu se permite atingerea exponatelor sau apropierea prea tare de ele, se interzice fotografierea lor cu blitz, pentru a nu le afecta. Aceste reguli pot părea foarte severe pentru copil, însă e necesar de a-i explica că toate acestea au fost întreprinse pentru păstrarea cât mai îndelungată a operelor de artă.

Important este că părintele sau însoțitorul copilului este şi ghidul lui prin muzeu. Deci ne vom conforma acestui rol şi-i vom oferi comentariile cele mai esențiale. Îi vom spune despre unicitatea obiectelor, despre vechimea lor, despre oamenii care le-au creat. Ca micuții să perceapă timpul, trecerea generațiilor se va accentua că unele obiecte au o vechime de secole, că au supraviețuit războaielor, incendiilor, inundațiilor şi acum pot fi uşor deteriorate, de aceea ele necesită o îngrijire specială. Chiar dacă le atingem cu mâinile, le putem deteriora sau introduce careva microorganisme dăunătoare. Iar nenumăratele blițuri, cu timpul, pot „arde" şi decolora stratul protector al obiectelor de artă. De aceea, unele muzee interzic vizitatorilor să facă fotografii în muzeu[12].

4. Comunicarea la nivelul copilului

Aranjarea obiectelor în expozițiile muzeale este destinată, în primul rând adulților, fiind ajustată la nivelul ochilor acestora. Ar fi bine să ne plecăm şi să privim această etalare şi de la nivelul ochilor copiilor, ca să ne putem convinge, că copilul, cu statura lui mică, vede cu totul altceva decât un matur. Este important să ținem cont de această diferență şi să-i formăm un traseu pe măsura posibilităților lui de-a percepe nestingherit obiectele. Astfel se poate explica de ce copilul a fost cointeresat de un anumit detaliu, care, după părerea maturilor, nu era principal. Prin urmare, e posibil, că ceva care a scăpat din atenția părintelui/educatorului, să fie important în viziunea copilului.

5. Utilizarea planurile şi hărțile. Citirea etichetelor

În majoritatea muzeelor vizitatorilor li se oferă planuri detaliate ale expozițiilor. E necesar de a explica copilului cum să se folosească de ele, iar el, la rândul său, îşi va alege singur ruta dorită. Pentru copiii mai mari va apărea deja interesul față de principiul de amplasare a lucrărilor – cronologic sau tematic, informație pe care ei o pot consulta de pe aceste planuri şi etichete[13].

Este util să se atragă atenția copilului şi la eticheta de lângă piesele muzeale expuse, ajutându-ul să citească denumirile acestora, explicându-i-se cele mai simple noțiuni citite.

6. Revenirea la obiectul deja cunoscut

Dacă copilului i-a plăcut un anumit exponat din muzeu, el va dori să-l vadă din nou, deoarece copiii, mai ales cei de vârsta preşcolară, preferă, de exemplu, să asculte şi să privească de mai multe ori poveştile sau desenele animate îndrăgite.

La această etapă inițială va fi nevoie să se repete cu răbdare aceeaşi rută. Nu se va considera acest fapt drept o simplă irosire de timp, ci se va stabili o mică tradiție, iar cu ajutorul permanent al maturilor, copilul va înțelege că de fiecare dată, când va privi una şi aceiaşi lucrare de artă, el poate descoperi ceva nou, neobservat până acum. E important să menționăm, că un obiect care i-a plăcut mult copilului, poate contribui considerabil la sporirea interesului lui şi față de alte opere.

7. Procurarea cărților poştale cu reproduceri ale operelor

E necesar să se planifice timpul petrecut în muzeu în aşa mod, ca să existe posibilitatea la finele excursiei să se aleagă şi să se procure cărți poştale. Acestea vor fi nişte suvenire plăcute şi accesibile, cu care copilul va putea înfrumuseța pereții din camera sa sau să le folosească ca semne de carte. Copilul le va colecționa, uneori le va mai pierde, însă când le va regăsi, se va bucura, amintindu-şi de muzeul vizitat. La început cărțile poştale vor fi privite doar ca nişte imagini frumoase, ce pot fi selectate cu interes la chioşcul muzeului, însă, ulterior, aceste reproduceri în miniatură vor contribui la păstrarea şi renaşterea primelor impresii copilăreşti[14].

8. Vizitarea cafenelei

Vizita la muzeu nu va fi deplină, dacă nu se va intra la cafenea. E ca şi cum ați merge la cinema fără a lua dulciurile sau înghețata preferată. În caz că muzeul nu dispune de propria cafenea, se poate intra într-un local din apropiere. Cu cât copilul este mai mic, cu atât mai importantă este organizarea acestei mici sărbători[15].

Concluzii

Generalizând informația menționată în acest articol şi datele acumulate pe parcursul efectuării studiului, formulăm următoarele concluzii:

1. Considerăm că este foarte importantă şi oportună continuarea cercetărilor la acest capitol, atât din motivul lipsei studiilor specializate la tema abordată în cadrul învățământului preşcolar din Republica Moldova, cât şi din motivul importanței primordiale a tuturor activităților şi acțiunilor pedagogice de orice nivel în procesul de familiarizare a preşcolarilor cu artele plastice în general şi cu arta populară în special.

2. Întregul complex de cercetări, cât şi rezultatele acestora privind sporirea

interesului copiilor față de artă, în general, și față de muzee, în particular, reprezintă o necesitate științifico-pedagogică stringentă nu numai pentru instituțiile de învățământ preșcolar, ci și pentru restul instituțiilor din segmentul educațional (școli, gimnazii, colegii, licee, universități, muzee).

3. Ne exprimăm convingerea că, în cazul aplicării în practică de către părinți și educatori a întregului set de recomandări incluse în acest *Îndrumar*, rezultatele scontate nu se vor lăsa așteptate, iar copiii incluși în aceste activități, vor da dovadă de cunoștințe suplimentare și multilaterale în domeniul artelor plastice.

Referințe bibliografice

[1] HOOPER-GREENHILL E. – *Museums and Education: Purpose, Pedagogy, Performance* // **Museum Meanings**. London. Routledge. 2007.
[2] FALK J., DIERKING L., FOUTZ S. – **In Principle, In Practice: Museums as Learning Institutions**. Lanham. AltaMira Press. 2007.
[3] HOOPER-GREENHILL E. – *Op. cit.*
[4] МОРОЗОВА А. Н., МЕЛЬНИКОВА О. В. – **Музейная педагогика.** Москва. Издательство «Сфера». 2006. – С. 1-41.
[5] FALK J., DIERKING L., FOUTZ S. – *Op. cit.*
[6] HARRISON M., NAEF B. – *Toward a Partnership: Developing the Museum-School Relationship* // **Journal of Museum Education Roundtable: Roundtable Reports**. Vol. 10(4). 1985. – P. 9-12.
[7] CURTIS D.K. – *The Contribution of the Excursion to Understanding* // **Journal of Educational Research.** Vol. 38(3), 1944. – P. 201-211.
[8] HARRISON M., NAEF B. – *Op. cit.,* p. 9-12.
[9] HOOPER-GREENHILL E. – *Op. cit.*
[10] FALK J., DIERKING L., FOUTZ S. – *Op. cit.*
[11] МОРОЗОВА А. Н., МЕЛЬНИКОВА О. В. – *Указ. соч.*, с. 1-41.
[12] HOOPER-GREENHILL E. – *Op. cit.*
[13] МОРОЗОВА А. Н., МЕЛЬНИКОВА О. В. – *Указ. соч.*, с. 1-41.
[14] CURTIS D.K. – *Op. cit.,* p. 201-211.
[15] HOOPER-GREENHILL E. – *Op. cit.*

PRACTICAL PSYCHO-PEDAGOGICAL RECOMMENDATIONS IN THE CONTEXT OF INCREASING INTEREST OF PRESCHOOLERS FOR ART MUSEUMS (PRACTICAL GUIDE FOR PARENTS AND EDUCATORS)

Abstract

The article represents a practical guide for parents and educators. It reveals the results of a practical and theoretical research related to the increasing interest of preschoolers for art museums. This paper includes the study of psychological issues and teaching methodology in the context of the primary familiarization of preschoolers with the fine arts.

pedagog,
Instituția de învățământ preșcolar nr. 196, Chișinău
e-mail: portpana@yahoo.com

RECENZII ȘI PREZENTĂRI DE CARTE

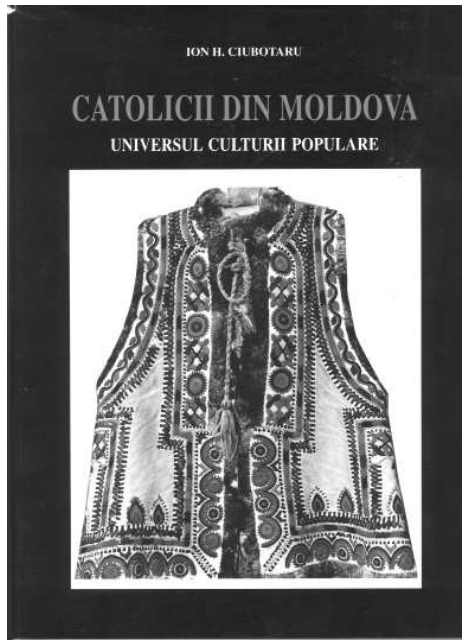
Ion H. Ciubotaru

CATOLICII DIN MOLDOVA. UNIVERSUL CULTURII POPULARE.
Vol. 1, 1998, 279 p.; vol. II, 2002, 501 p; vol. III, 2005, 626 p. + il.

Monografia în trei volume, – pe măsura domeniului cercetat, – *Catolicii din Moldova. Universul culturii populare* pune în valoare aspectele esențiale ale culturii tradiționale, observate direct în comunități, prezentate în toată splendoarea lor identitară. Ea vizează 250 aşezări ale catolicilor prezenți în majoritatea regiunilor Moldovei, punând în valoare cultura, societatea şi civilizația lor tradițională. Această comunitate este percepută distinct din perspectivă confesională, dar prea puțin este cunoscută din perspectiva culturii tradiționale.

Cu ani în urmă, argumentele autorului pentru demararea cercetării catolicilor din Moldova erau evidente. "Există, din păcate, o serie de factori care, de-a lungul istoriei, au alimentat şi continuă să întrețină starea de ambiguitate ce planează, nedrept, asupra identității acestor semeni ai noştri". Şi imediat precizează: "Clarificările necesare nu puteau să apară atâta vreme cât specialiştii români nu au abordat această problematică decât cu totul superficial. Elucidarea controverselor nu este posibilă fără aportul substanțial şi conjugat al istoricilor, lingviştilor, etnologilor, al specialiştilor în demografie, antropologie, sociologie etc. Investigațiile sporadice şi parțiale nu sunt de natură să conducă la concluzii credibile". (Vol. I, 1989, p. 13).

Abordarea culturii tradiționale a catolicilor din Moldova, despre care s-a scris mult, dar mereu contradictoriu, luându-se în considerare anumite aspecte şi altele, la fel de importante, fiind minimalizate, a fost şi rămână foarte dificilă. Argumentul cu care porneşte la drum cercetătorul este axiologic şi convinge ireproşabil. "Este îmbucurător să constatăm că la nivelul mentalității, există în aceste aşezări un cult al tradiției şi al neamului, al păstrării valorilor moştenite din bătrâni, în ciuda neajunsurilor sau injustițiilor cu care oamenii s-au confruntat". (Vol. I, p. 15).



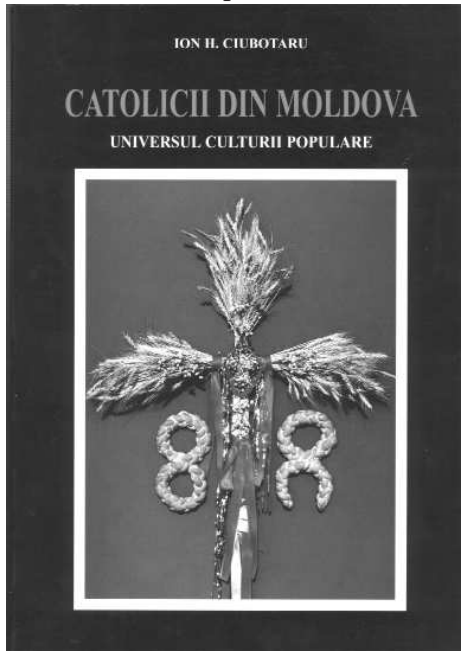
Primul volum, apărut în anul 1998 la Editura Presa Bună, Iaşi, se referă la arhitectura tradițională, textilele de interior şi portul popular de sărbătoare. Fiece compartiment include un text, referințe şi mai multe ilustrații realizate profesionist.

Problematica inclusă în structura monografiei este de bază în elucidarea specificului comunităților. Modul în care acestea s-au încadrat în spațiul natural, cum au modelat componentele lui în procesul asigurării condițiilor de viață, este edificator

pentru a înțelege vechimea comunităților. Autorul analizează atât aspectele tehnice ale creațiilor arhitecturale, textile, vestimentare precizându-le particularitățile, cât şi cele sociale, rituale, simbolice, arătându-le funcțiile, semnificațiile. "Mai presus de toate trebuie subliniată persistența unei viziuni arhaice asupra universului cosmic" (Vol. I, p. 15). Această viziune epicentrică în cultura tradițională configurează inclusiv mentalitatea şi comportamentele comunității.

Autorul îşi pliază discursul pe descoperirea necesităților vitale ale comunităților şi ale mecanismelor prin care acestea au străbătut veacurile concepând şi aplicând strategii de conviețuire demnă în mijlocul naturii, în armonie cu frații ortodocşi "cu care s-au simțit mereu solidari la bine şi la greu". (Vol. I, p. 21). În pagini de analiză condensată privind aşezările umane, casa tradițională, curtea şi acareturile, bisericile, textilele de interior, portul popular de sărbătoare sunt surprinse esențe şi detalii, experiențe ale trecutului, dar şi practici ale prezentului, date statistice raportate la comunitățile catolicilor, dar şi la cele românești, pentru a înțelege mai bine procesele.

În situațiile când confruntarea opiniilor devine inevitabilă păstrează acelaşi ton egal al analizei lucide, relevând simplu carențele şi propunând senin argumentele de rigoare. Îşi sprijină afirmațiile pe informațiile oferite de aproape 500 de subiecți chestionați. Contabilizează cu multă grijă contribuția catolicilor la păstrarea diversității culturale a României, foloseşte orice prilej pentru a releva ceea ce îi reprezintă mai adecvat. "Păstrarea nealterată a datinilor, credințelor şi practicilor ritual-ceremoniale, comune întregii națiuni din care face parte, dovedeşte vechimea şi vigoarea spirituală a acestei populații. Sunt bunuri ce s-au sedimentat în succesiunea generațiilor, alcătuind acea zestre imuabilă pe care o reprezintă specificul etnic. Riturile şi actele cu implicații magice, pe care unii dintre oamenii satelor continuă să le înfăptuiască, în virtutea tradiției, vin să întregească moştenirea lăsată de înaintaşi" (Vol. I, p. 15).

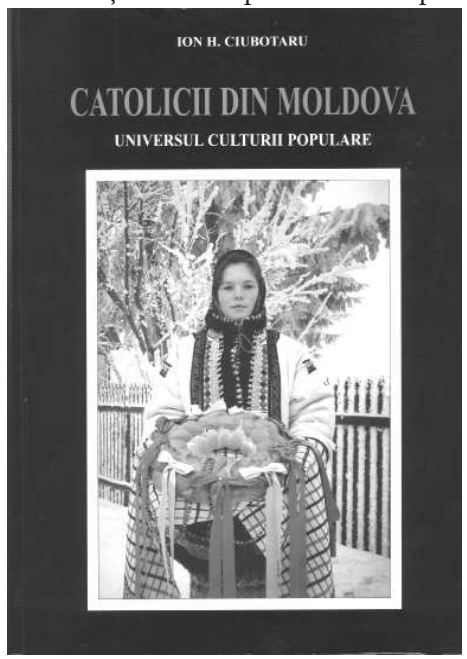


Volumul II este dedicat obiceiurilor familiale şi calendaristice, a apărut în anul 2002, la aceiaşi editură, având 501 pagini, adică un volum aproape dublu față de primul. În *Cuvânt înainte*, autorul generalizează: "Ca şi alte componente ale culturii populare obiceiurile de familie şi cele calendaristice... se remarcă printr-o puternică unitate cu datinile similare de pe întreg cuprinsul țării, faptul pledând, o dată în plus, pentru identitatea românească a catolicilor din Moldova" (Vol. II, p. VII).

Lucrarea prezintă obiceiul *naşterea* în contextul credințelor şi reprezentărilor circumscrise. Nunta, la fel ca în viață, ocupă

un spațiu mai extins și mai deschis comunicării sociale. Ea cuprinde aceleași segmente ca nunta românilor ortodocși (pețitul, logodna, înhobotatul miresei, luatul miresei, alaiul nunții și drumul mirilor, luatul zestrei, primirea mirilor la scara socrilor mari, masa de cununie, masa la mireasă, vedrele, masa cea mare). Autorul ia în considerare performerii ei principali (chemătorii, lăutarii, mirii, mireasa greșită, nașii și nunii, druștele și vorniceii, stolnicul și vornicul), elucidează semnificațiile obiectelor rituale utilizate în cadrul nunții, travestirile nupțiale, festine postliminare. Exegeza este structurată pe comentariile și opiniile celor 550 de subiecți chestionați, ceea ce o face foarte convingătoare. Capitolul *Obiceiuri funebre* a fost structurat conform scenariului cunoscut: rituri preliminare (semne, presimțiri, vise funeste, practici de ușurare a desprinderii de vecea stare, pregătirea defunctului pentru "Marele Drum", ipostaze ale doliului, priveghiul; rituri liminare (ultimul drum. implicații ritual-ceremoniale, înmormântarea tinerilor necăsătoriți; rituri de integrare (praznicul de țărână, intervalul celor 40 de zile, cultul strămoșilor). Accentele puse în analiză vin să desfășoare probleme sau să propună soluții originale.

Abordarea obiceiurilor calendaristice oferă posibilități de a realiza comparații largi, pentru a configura în continuare încadrarea comunităților catolice în coordonatele timpului, cosmosului. Sunt puse în valoare cele douăsprezece zile de la Crăciun până la Bobotează, colindatul la Crăciun și Anul Nou, Plugușorul și Semănatul, teatrul folcloric. Prin respectarea lor are loc reactualizarea comunicării dintre comunitate și divinitate, dintre cei vii și cei morți, fortificarea relațiilor dintre grupurile sociale. Neobositul cercetător a trecut în revistă sărbătorile din ciclul pascal: suroratul și înfrățirea spirituală, udatul și legănatul ritual, primonda. A urmărit atent sărbătorile din timpul primăverii și al verii, relevând agricultura ca îndeletnicire fundamentală cu toate reprezentările specifice unei astfel de mentalități. Lucrarea prezintă un corpus de imagini fotografice color, bine realizate, bibliografia destul de întinsă, lista indice de nume ale subiecților chestionați, rezumat în franceză, engleză, italiană și germană.



Volumul III al lucrării încheie cercetarea, a apărut în anul 2005, și a fost rezervat *Poeziei obiceiurilor tradiționale. Literaturii populare și folclorului muzical.* În Excursul bibliografic autorul face o trecere în revistă a contribuțiilor la formularea domeniului și conturarea problematicii de cercetare. Arată, pe bună dreptate, cum au evoluat cercetările după anul 1989, când Episcopia Romano-Catolică de la Iași a înființat un Departament al Cercetării Științifice. Analizează poezia obiceiurilor calendaristice, poezia obiceiurilor de familie,

poezia descântecului, epica în versuri, proza populară după care propune o antologie literară cuprinzătoare. După același principiu relevă folclorul muzical și îl ilustrează printr-o antologie muzicală. Un indice de jocuri populare, având indicate localitățile în care au fost atestate, completează repertoriul creației tradiționale.

Pe lângă cele 626 de pagini cartea are multe imagini fotografice foarte valoroase ca informație. Ultima secțiune a lucrării se referă la imagini de epocă, datând, în mare parte, de la sfârșitul sec. al XIX-lea, începutul sec. XX. Ele formează o galerie a demnității colective perpetuate prin chip, expresie, vestimentație și tot ceea ce înseamnă simbol. "Lumea pe care o înfățișează este cea a satului românesc; cu simplitatea și demnitatea ei, cu frumusețea și noblețea straielor de odinioară, cu bucuria trăirilor depline la ceas de sărbătoare" (Vol. III, p. 626). Imaginile sunt date în alb/negru, ceea ce subliniază solemnitatea celor reprezentați în ele.

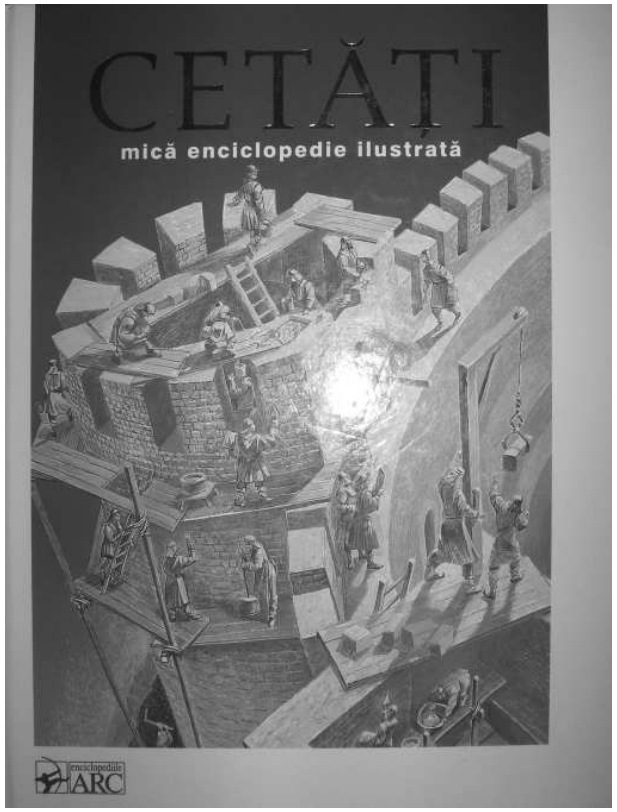
Toate volumele au fost prefațate de binecuvântarea P.S. Petru Gherghel, Episcop de Iași. În primul volum P.S. aduce un omagiu tuturor celor care vin în atingere cu cultura tradițională: "Cinste tuturor acelora care – înălțând altare și construind biserici, întru slava lui Dumnezeu, – au știut să dureze, cu aceeași dăruire și pricepere, o civilizație tradițională inconfundabilă, definitorie pentru matricea stilistică românească" (p. 5). Rezumatele în engleză, franceză, italiană și germană în ultimele doua volume vin să sporească accesul cititorilor la aceste volume de excepție, apreciate înalt în interiorul României și în afara ei.

Catolicii din Moldova. Universul culturii populare este o trilogie monumentală realizată cu tot respectul pentru catolicii din Moldova și pentru știința etnologică Este un studiu inedit, primul de acest fel, cumulează eforturile de zeci de ani ale autorului și propune documentări riguroase pentru a evidenția identitatea românească a catolicilor. În viziunea profesorului ieșean monografia despre catolicii din Moldova "Este semnul de recunoștință ce li se cuvine pentru felul în care au știut să păstreze peste veacuri specificul creației populare românești" (Vol. I, p. 15).

Eugen BÂZGU,
cercetător științific,
Secția Etnografie, MNEIN

Mariana Şlapac

CETĂȚI
(din Țara Moldovei).
Mică enciclopedie ilustrată,
Chișinău, *ARC*, 2008, 56 p. + il.



Volumul *Cetăți din Țara Moldovei*, realizat de către doctorul habilitat în studiul artelor Mariana Şlapac, este o continuare a colecției *Enciclopediile ARC*, adresată adolescenților și inițiată de către editura ARC din Chișinău. În paginile volumului și-au găsit reflectare probleme privind arta defensivă, într-o manieră accesibilă tuturor celor interesați de trecutul glorios al țării, începând cu adolescenții, continuând cu părinții acestora, care, să recunoaștem cu regret, nu au avut la vârsta lor o asemenea lucrare atât de necesară cunoașterii istorice. După prima lecturare (pe care o realizezi dintr-o răsuflare, cu inspirația întretăiată), sesizezi prea bine faptul că este o lucrare destinată celui mai larg cerc de cititori, inclusiv cadrelor didactice și cercetătorilor. Autoarea a adaptat rezultatul cercetărilor sale, întreprinse pe parcursul mai multor ani, unui discurs accesibil, expresiv, documentat, anticipând astfel solicitările diverselor categorii de cititori, în special tinerilor.

Autoarea mizează pe tineri, sensibilizându-le imaginația pentru a percepe un domeniu foarte atractiv și de mare impact în formarea lor – cel al trecutului glorios. Cartea oferă informații istorice, arhitecturale, inginerești, de design foarte prețioase pentru cel mai exigent adolescent, aflat la vârsta maximalistă. Este o carte despre sistemul defensiv și puterea militară a Moldovei medievale. La paginile 24-54 sunt prezentate într-o manieră atractivă toate cetățile de pe teritoriul Moldovei istorice. Unele dintre ele, cele situate pe teritoriul Republicii Moldova, pot fi vizitate. E vorba de Cetatea Tighina-Bender, Soroca și Orheiul Vechi. Cartea prezintă cetățile în contextul funcționării lor. Pune în valoare apărătorul cetății, armamentul predilect al cavalerilor, echipamentul lor de protecție, ceea ce ajută cititorul să-și imagineze mai convingător omul cetății.

Concepută în acest mod prezenta lucrare devine un important suport metodico-

didactic pentru profesorii de istorie, care pot beneficia de unele materiale pentru exemplificarea temei predate la ore și pentru realizarea unor reprezentări teatral-istorice, care sunt mult mai concludente și mai atractive pentru copii.

În paginile volumului găsesc răspuns la cele mai sofisticate întrebări și viitorii constructori sau arhitecți. Astfel, pot fi depistate cu ușurință informații privind modul cum apărea o cetate, cine erau principalii comanditari ai fortărețelor, ce fel de materiale de construcție erau utilizate, pentru a conferi rezistență maximă zidurilor, și ce unelte de muncă au fost folosite în acest scop (pp. 20-23). Sunt foarte valoroase și inscripțiile, semnele cioplite pe ziduri. Veritabili martori oculari ai istoriei, ele reprezintă mesaje codificate și, în asociere cu inscripțiile de pe vasele sau cahlele de ceramică, piesele de orfevrărie, oferă multe semnificații.

Lectura cărții îți lasă impresia unei călătorii imaginare cu mașina timpului, în zbor pe deasupra teritoriului Moldovei istorice, deasupra tuturor cetăților. Ți se acordă o unică posibilitate de a compara fortificațiile, de a estima locul și rolul lor în sistemul defensiv al Moldovei. Astfel ai posibilitatea de a dialoga virtual cu promotorul sistemului defensiv, domnul Petru I Mușatinul și continuatorii fideli ai cauzei sale: Alexandru cel Bun, Ștefan cel Mare, Petru Rareș, Vasile Lupu. Imaginile din lucrare, realizate în baza unei documentări riguroase, pot deveni o importantă sursă pentru studiul vestimentației și podoabelor de epocă, ale domnitorilor, dar și ale comandanților de oști și ale ostașilor simpli, inclusiv ale ienicerilor (ostașilor turci). Frescele medievale și gravurile din cronicile timpului au servit ca surse pentru istorici și pictori în procesul acestor reconstrucții.

Un alt merit al lucrării este și faptul că, în cele din urmă, după ce prin intermediul filmelor, dar și al literaturii ruse sau engleze am cunoscut terminologia domeniului, iată că ni se oferă posibilitatea de a însuși bogăția lexicologică românească referitoare la toate aspectele prezentate. Spre exemplu, echipamentul complet al unui călăreț în armură (datând din sec. al XV-lea) este prezentat la p. 8, cu toate explicațiile de rigoare. O situație similară apare și în cazul utilizării termenilor de specialitate cu referire la variate dispozitive și unelte de construcție (p. 23). În acest context, autorul a elaborat un glosar profesionist și exhaustiv privind termenii utilizați în domeniul *casteologiei*. Un merit incontestabil este plasarea glosarului în fiecare pagină, nu la finele lucrării, după cum ne-am deprins noi, cercetătorii, ceea ce ușurează lectura textului.

Considerăm un succes al autorului asocierea armonioasă a două științe, precum este studiul cetăților și heraldica. Și dacă evoluția istorică a fortificațiilor suscită interesul specialiștilor din mai multe domenii, atunci heraldica pare a fi un domeniu rezervat unor specialiști elitari. În realitate, noi toți participăm la crearea simbolurilor heraldice și la interpretarea lor, zi de zi ne conducem de ele, respectând valorile pe care le reprezintă. Menționăm că în lucrare sunt prezentate (p. 10-11), după un proces minuțios de restabilire, stemele Țării Moldovei din diferite epoci istorice și câteva steme dinastice. Sunt foarte importante contribuțiile autorului la precizarea stemei complete a lui Ștefan cel Mare, dar și la elaborarea unor proiecte de steme, precum este cel al Cetății Albe etc. Componenta heraldică este foarte firească în lucrări de asemenea

profil, pentru că cetățile au fost şi mai continuă să fie simboluri ale statelor, asediul şi apărarea cetăților însemnau adeseori confruntarea dintre diferite puteri, reprezentate prin semne heraldice. Sperăm că, grație acestui volum, interesul față de heraldică va spori, iar practica de restabilire a arborelui genealogic se va încununa, precum este firesc, cu elaborarea, după toate rigorile heraldice, a stemei fiecărei familiei. Tinerii pot contribui la acest proces.

Miturile şi legendele însoțesc întotdeauna cetățile, şi indiferent ce eveniment vizează: căsătoria eşuată a domniței, galeriile secrete, comorile ascunse de vreun pârcălab sau aga, – arată importanța netrecătoare a acestor uriaşe construcții în memoria socială, şi, dacă nu ştim să interpretăm corect aceste creații populare, sunt luate ca indice de către căutătorii de comori, tot ei şi distrugătorii acestui patrimoniu. În acest context se înscrie legenda despre mama lui Ştefan cel Mare (p. 27), magia băilor (p. 33) sau ornamentele apotropaice (p. 42), cum ar fi cazul pentagramei înscrise în planul cetății Soroca (p. 51).

Fiind fortificații puternice, menite de a apăra în situații de restriște, cetățile moldoveneşti sunt inevitabil legate de anumite personalități. Astfel, Cetatea Tighina-Bender nu poate fi descrisă fără a menționa campania regelui suedez Carol XII la Varnița, eveniment amplu reflectat şi în colecția Muzeului Național de Istorie din Kiev, Ucraina.

Sistematizarea acestor edificii în cetăți de pământ, cetăți de lemn, cetăți de piatră şi fortificații bastionate, demonstrează diversitatea lor şi trezeşte interesul cititorului pentru a cunoaşte starea actuală a acestora. Grație materialului ilustrativ de cea mai înaltă calitate, avem oportunitatea de a urmări evoluția elementelor componente ale fortificațiilor, precum sunt şanțurile de apărare, valurile de pământ, construcțiile-baraje, palisadele şi parcanele (p. 16-18).

În contextul atragerii celor tineri în procesul destul de dificil al protejării acestui patrimoniu cred că ar fi cazul să propunem reconstituirea unor machete cât mai fidele ale cetăților moldoveneşti (cu păstrarea unor fragmente sau etape de lucru nefinalizate pentru a implica participarea vizitatorilor), posibilitate unica de a studia domeniul fortificațiilor şi de a trăi emoțiile celor care au stat la straja cetății. Pentru cititorul interesat şi doritorul de a pătrunde misterele istoriei, ar fi util să vadă în versiune machetă elementele defensive, precum ar fi turnul izolat sau cel de flancare, bastionul sau basteea (p. 15).

Autorul pune în valoare personalitățile cărora le datorăm existența cetăților. Tinde să restabilească nu numai numele comanditarului construcției, dar caută să scoată din anonimat numele arhitectului care a elaborat proiectul şi a fost preocupat nemijlocit de edificarea fortificației. Ştiați oare că inginerului francez François Kauffer îi revine meritul incontestabil de edificare a cetăților bastionate de la Cetatea Albă şi Chilia şi de perfecționare a cetăților de la Bender şi Ismail!? Urmărind cu atenție textul volumului, veți afla sigur şi mai multe lucruri captivante despre inginerul Kauffer.

Putem constata cu toată certitudinea că volumul enciclopedic *Cetăți*, elaborat de M. Şlapac, corespunde celor mai exigente rigori, fiind, totodată, o lucrare captivantă

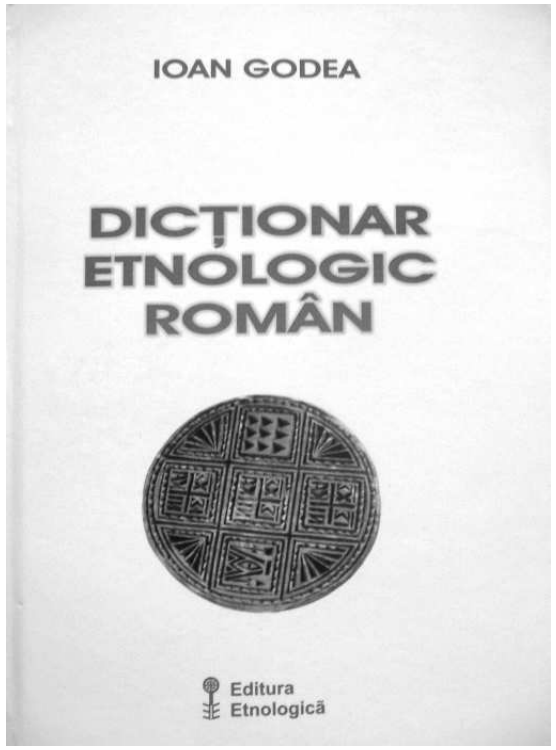
şi destinată pentru toate vârstele şi predelecțiile. Este meritul autorului, care a lucrat la elaborarea studiului mai mult timp. Este şi meritul pictorului Vladimir Melnic, ale cărui ilustrații au completat armonios textul volumului, formând o integritate totală, un tablou amplu şi valoros. Lucrarea propune un design demn de invidiat, realizat de către Mihai Bacinschi, şi se plasează, după noi, la acelaşi nivel al edițiilor enciclopedice din alte țări europene, de exemplu, seriile franceze accesibile cititorului din Moldova *Entrez dans...* sau *Les yeux de la découverte*.

Loc pentru perfecțiune rămâne totdeauna. După noi, o eventuală ediție bilingvă a lucrării este necesară. Fiind tradusă în limbile engleză sau franceză, cartea ar avea un răsunet mult mai larg în cercurile ştiințifice europene. Am lecturat câteva lucrări din seria dată (*Entrez dans... forts et chateaux*, Paris, 1994 şi *Le temps des château forts*, Paris, Galllimard, 1994) şi suntem în drept să afirmăm că prezentul studiu are toate posibilitățile de a fi cotat la acelaşi nivel cu aceste lucrări de referință. Iar autorului îi dorim noi realizări în domeniu şi... o nouă publicație, care ar bucura specialiştii şi pe toți cei interesați de cultura Moldovei medievale.

Liliana CONDRATICOVA,
dr. În studiul artelor,
cercetător ştiințific coordonator,
Institutul Patrimoniului Cultural al AŞM

Ioan Godea

DICȚIONAR ETNOLOGIC ROMÂN,
Editura Etnologică, București,
2007, 837 p. + il.



Domeniul cercetării culturii tradiționale s-a îmbogățit recent cu un instrument fundamental – ***Dicționar etnologic român*** – elaborat de profesorul universitar din Universitatea din Oradea, dr. Ioan Godea. Dicționarele de profil, la fel ca și enciclopediile, sunt foarte utile și de neînlocuit în activitatea cercetătorilor, muzeografilor, cadrelor didactice, studenților etc. Insuficiența lor în domeniul cunoașterii culturii tradiționale se resimte, iar elaborarea și editarea lor constituie un proces destul de dificil. Până nu demult aveam ca suporturi *Dicționarul de etnologie*, alcătuit de regretatul profesor Romulus Vulcănescu și editat în 1979, *Dicționarul de artă populară*, de Georgeta Stoica și Paul Petrescu, apărut în 1997, toate aceste lucrări fiind axate pe anumite domenii din câmpul acoperit de etnologie. Noul dicționar vine să cuprindă vastul domeniu al culturii tradiționale, văzut din perspectivă etnologică.

Dicționarul etnologic român este elaborat conform unei viziuni largi, încât prezintă toate categoriile importante ale universului tradițional. Sunt inventariate obiectele folosite de societate pentru a-și întreține viața, uneltele de muncă specifice diferitelor ocupații de bază și auxiliare, inclusiv meșteșugurilor, dar și instalațiile tehnice, construcțiile de tot felul, spațiile de locuire, de muncă și de viață comunitară; oamenii specializați în producerea bunurilor care au preluat numele activităților, tehnici, materiale, relații, grupuri sociale, instituții etc. Lexemele prezentate acoperă întreg arealul culturii tradiționale românești, demonstrând cu prisosință spiritul creator al poporului român. Includerea acestor mărturii ale culturii tradiționale în circuitul științific este foarte importantă din mai multe perspective. Traversăm o etapă de mare încercare a supraviețuirii reminiscențelor culturii populare aflată de decenii în dialog/confruntare cu modernitatea. Etnologii, împreună cu etnografii, muzeografii, dialectologii etc. sunt cei mai motivați să contribuie la documentarea acestui proces, la conservarea fondului cultural și la diseminarea cunoștințelor despre acest domeniu periclitat de ritmurile globalizării.

Autorul, urmare a experienței sale de muzeograf, cercetător și cadru didactic, face dovada unui foarte bun cunoscător al realităților culturale, ține cont de necesitățile acestor sfere cu atribuții în cercetarea, conservarea și transmiterea către generația tânără a moștenirii culturale naționale. Un plus vizibil al lucrării sunt desenele grafice care însoțesc textele și le ilustrează convingător, ceea ce facilitează cunoașterea și asimilarea unor realități dintr-o cultură fascinantă, ce intră tot mai mult sub incidența istoriei. Imaginile sunt din diverse structuri ale culturii tradiționale și dau pondere lucrării, sporindu-i utilitatea. Dicționarul se adresează unui public larg: etnologilor, etnografilor, antropologilor, cercetătorilor artei populare, lingviștilor, muzeografilor, sociologilor, istoricilor etc., inclusiv publicului atras de valorile populare, tinerei generații, studenților, învățătorilor și profesorilor, intelectualilor. Specificul acestei lucrări constă în faptul că termenii incluși și glosați nu se reduc numai la faptul etnologic, ci relevă toate domeniile manifestărilor populare în care acesta este circumscris. Pe potriva vastității culturii tradiționale vizată ca structuri mari, domenii și elemente constitutive, sunt și conexiunile cu etnolingvistica, etnobotanica, etnopsihologia, etnomedicina, etnoingineria, etnoecologia etc.

La susținerea originalității lucrării contribuie și observațiile directe de teren. Pentru a elabora *Dicționarul etnologic român*, Ioan Godea a efectuat timp de mai bine de trei decenii cercetări în sute de sate din România, Republica Moldova, Serbia, Muntenegru, cuprinzând epicentre și marginalități ale acelorași fenomene. Aceste cercetări pe teren au permis profesorului să înregistreze pe lângă lexemele intrate în circuitul științific sute de termeni locali, regionali care asigură diversitatea moștenirii lingvistice. În plus, munca pe teren a profesorului universitar Ioan Godea a fost armonios combinată cu studiul bibliografiei de specialitate, încât a întreprins o muncă greu de estimat altfel decât prin lecturarea voluminosului dicționar.

Trebuie de remarcat și faptul că acest dicționar vine inclusiv în sprijinul specialiștilor debutanți în domeniul științelor etnice. Folosind dicționarul etnologic, tinerii specialiști vor persevera mai bine în pregătirea muncii de teren și se vor orienta ușor în identificarea realităților culturale. Formele regionale, locale și dialectale au indicată și regiunea în care circulă, ceea ce sporește utilitatea lucrării.

În concluzie vom afirma că *Dicționarul etnologic român*, elaborat de Ioan Godea se încadrează în seria contribuțiilor sintetice privind studiul culturii tradiționale și prezintă un interes deosebit pentru cercetătorii din diferite domenii, care tind să cunoască, să păstreze și să promoveze valorile culturii tradiționale în prezent, dar și pentru generațiile viitoare.

Romeo CEMÂRTAN,
dr., cercetător științific superior,
Secția Etnografie, MNEIN

Ioan Godea

MUZEOTEHNICA,

Editura Muzeului Țării Crișurilor, Oradea, 2007, 234 p. + il.

Cartea "Muzeotehnica", semnată de Ioan Godea, unul din cei mai buni profesioniști de muzeu, este una specială în domeniul muzeografic, deoarece, pentru prima oară, abordează probleme de muzeotehnică din perspectiva transformărilor semnificative necesare instituțiilor de acest fel în perioada imediată după o lungă tranziție. Lucrarea prezintă interes și prin faptul că autorul își exprimă cu certitudine opiniile asupra aspectelor ce țin de istoria muzeelor din România, evidențiind instituții din acest domeniu, ce au avut realizări în ceea ce privește crearea de colecții, depozitarea și organizarea expozițiilor recunoscute în întreaga țară. Cartea ne propune o selecție și o analiză pertinentă a realității muzeografiei românești de la sfârșitul mileniului II, datorită cunoștințelor notabile acumulate de autor pe durata unei vieți de muzeograf. Autorul urmărește, în semn de recunoștință, să pună în evidență și persoanele care au trudit la realizarea mai multor idei excepționale de gestionare și valorificare a patrimoniului cultural.

Volumul începe cu lucrarea muzeografului Aurel Chiriac „Lumea muzeelor la sfârșitul mileniului II. Realitatea muzeografiei românești", prezentată la Simpozionul organizat cu prilejul aniversării a 75-a de la formarea primului muzeu în aer liber din România. Ulterior apare în Anuarul Muzeului Etnografic al Transilvaniei din Cluj-Napoca, în 1998. Lucrarea conține ideile avansate în acea perioadă, dar care rămân actuale și la începutul mileniului III. În P.S. autorul face și o prezentare a „Muzeotehnicii românești".

Urmează o prezentare succintă a „Convenției Internaționale de la Haga privind protecția bunurilor culturale în caz de conflict armat", semnată la 14 mai 1954, un document de extremă importanță pentru salvarea patrimoniului cultural în situații extremale. Scopul Convenției consta în asigurarea unei protecții cât de perfecte pentru bunurile umanității aflate în pericol.

În cuprinsul lucrării intră „Apelul pentru salvarea patrimoniului cultural", semnat și prezentat de I. Godea, director al Direcției Patrimoniu Mobil din cadrul Ministerului Culturii și Cultelor, la Conferința Națională de ocrotire a Patrimoniului Cultural Național, desfășurată la 17 februarie 1994, la Sinaia.

Introducerea oferă cititorului principalele definiții ale „templului de adăpost al artefactelor și științelor", ale „sanctuarului muzelor", care se numește muzeu. Iată doar câteva spicuiri: muzeul este un martor al obiectivării memoriei colective; este un izvor nesecat de documentare, studiere, educare și culturalizare; depozit științific de necontestat ce-și deschide biblioteca, depozitul și catalogul științific nu numai spre erudiți și cercetători, ci și pentru marele public, mai ales pentru elevi, studenți și tineri; muzeul astâmpără setea de curiozitate; reînvie artefacte moarte și le reîncarcă în același timp cu o doză de viață emoțională pe care au avut-o la origine; într-un muzeu mare și vivant nu există nici un detaliu lipsit de importanță; toate muzeele din lume sunt veritabile universități; publicul de muzeu nu trebuie subestimat vreodată; principalii

stâlpi, cariatide sau atlanți care susțin un muzeu sunt: colecții, conservare, educare-instruire. În continuare autorul face o trecere în revistă a istoriei apariției muzeelor în Europa, notând că „moda" marilor *expoziții universale* din Europa secolului al XIX-lea a fost un factor catalizator în apariția și dezvoltarea unei veritabile rețele de muzee în marile orașe ale lumii. Dacă muzeografia acestui secol era socotită de contemporani drept o aventură în căutarea curiozităților, iar muzeografii văzuți ca un fel de vrăjitori, atunci la sf. sec. al XIX-lea începe procesul de specializare a unor instituții muzeale. Autorul aduce exemple celebre de apariție a muzeelor în sec. al XX-lea în lume: *Muzeul Ungar al Agriculturii*, în 1896, în Budapesta, *Muzeul Omului* în Paris și, mai recent, *Muzeul Național al Civilizației* în Canada, Muzeul dedicat energiei atomice în SUA. Referindu-se la muzeografia românească din sec. al XX-lea, autorul sesizează faptul că în această perioadă, deși structura rețelei muzeale a avut de suferit de pe urma ideologiei comuniste, au fost totuși consemnate realizări notabile: „Evoluțiile tehnologice de azi cunosc un ritm atât de rapid, încât nu suportă nici o comparație cu secolele trecute. Aceeași este și situația în muzeotehnica modernă. Ce era realizare de frunte ieri, mâine este o simplă stare de moment deja depășit".

În primul capitol, consacrat artei muzeale, autorul înaintează postulate, pe care fiecare lucrător de muzeu este dator a le cunoaște și a le respecta: prima și permanenta grijă a muzeografului-conservator este de a mișca obiectul tezaurizat în muzeu cât mai rar cu putință pentru a-l feri de distrugere; cea mai mare parte a obiectelor „stau" în depozite și doar numai o mică parte din colecție se expun; mai nou depozitele tot mai multor muzee devin parte integrantă a procesului de educare; patrimoniul-tezaur a unei țări nu se poate nici vinde, nici dona. Cu cât circulația lui în lume este mai rară, cu atât mai bună va fi soarta lui în viitor. Spre a face cunoscute lumii piese de extremă valoare pot fi realizate replici conforme originalului; protecția patrimoniului în caz de conflict armat rămâne a fi actuală; prima condiție pentru orice expoziție este accesibilitatea oricărui vizitator; când schimbarea și inovarea permanentă a expoziției nu are loc, muzeul moare; dacă muzeul nu-și adaptează programul de vizitare a expozițiilor în funcție de timpul liber al oamenilor va deveni foarte curând inutil; obiectele se expun în vitrine de toate tipurile, pe panouri sau pe podiumuri și nicidecum pe pardoseala unei încăperi; niciodată și niciunde un obiect muzeal nu se bate în cuie, nu se traumatizează în vreun fel și nu se suprapune peste alt obiect muzeal; arta expunerii muzeale presupune rezolvarea imperativă a următoarelor componente: spații, eclerajul, suportul de etalare, mijloace grafice, obiecte și realizarea contactului cu vizitatorul; dușmanul colecțiilor muzeale este lumina solară, niciodată nu se poate combina fericit cu lumina artificială; nu trebuie să existe o concurență între obiect și suportul din spate sau dedesubt; reușita unei expoziții depinde și de modul de înscriere în traseu a vitrinelor, podiumurilor, panourilor etc.; expunerea muzeală trebuie să fie una clară și inteligibilă, pentru ca vizitatorul să poată beneficia și el de ceea ce a descoperit muzeograful; când un obiect muzeal este colecționat pe teren, concomitent cu el se aduce în muzeu o desagă de fișe care descriu universul existenței acelui obiect până să ajungă piesă de muzeu; un muzeograf, oricât de talentat ar fi, are nevoie axiomatic de un artist; numai de muzeograf depinde să găsească acele căi de comunicare valabile pentru toate ființele umane.

Încă de la apariția muzeelor problema depozitării obiectelor a fost abordată cu toată seriozitatea de cei cărora le-a revenit sarcina respectivă. Această problemă mereu actuală își găsește reflecție în capitolul II. Remarcabil este modelul de clasare și înregistrare a patrimoniului etnografic în câteva muzee din țară la data de 1 decembrie 2002 (numărul obiectelor înregistrate în colecții, numărul construcțiilor pe care muzeul le deține și numărul documentelor din catalogul științific al muzeului). Autorul consemnează preocupările, direcțiile și practicile de păstrare-conservare a patrimoniului muzeal cunoscute atât în România, cât și pe plan internațional, mai ales în a doua jumătate a sec. al XX-lea. Sunt înaintate propuneri în vederea depozitării în condiții optime de securitate maximă a colecțiilor de patrimoniu. Relevante sunt ideile, experiențele, prescripțiile, contraindicațiile, sugestiile ce țin de: condițiile realizării unui depozit sănătos, practic și modern; fazele premergătoare realizării concrete a mobilierului de depozit și lansarea comenzii de execuție; amenajarea spațiului de depozitare; fazele de proiectare-execuție și montare a mobilierului de depozit; principiile de organizare a depozitului; prevenirea incendiilor și a altor calamități ce se pot ivi; mobilierul de depozit; depozitele de ceramică, lemn, textile, port, metale, obiecte de cult; accesoriile de depozit etc.

Capitolul III, rezervat catalogului științific, se deosebește prin expunerea opiniilor și concluziilor pertinente asupra modului cum trebuie rezolvată cerința întocmirii unui vocabular controlat unitar, care să reflecte situația colecției dintr-un muzeu: „Nu se va ajunge la cunoașterea generală a colecțiilor dacă nu se are în vedere punerea la punct a vocabularului controlat al unui catalog științific. Dezideratul tipizării materialului pe țară, respectând un criteriu unitar, pe ramură de muzeu cât și pe ansamblul muzeelor, capătă valoare de imperativ" (p. 69). Sunt aduse explicațiile de rigoare cu referire la compartimentele sistemului de notare-înregistrare: caietul primar, registrul de inventar, registrul de colecție, catalogul topografic de depozit, registrul de filmotecă, registrul de fototecă, fișele de fototecă, desenotecă, numărul de inventar ca liant al acestui sistem. Drept exemplu servește experiența Muzeului Satului, în care, începând cu anul 1990, odată cu venirea în fruntea colectivului a dl. I. Godea, lucrează Secția „Catalog științific", în a cărei sarcină intră în permanență evidența computerizată a patrimoniului, completarea sit-ului Internet al Muzeului satului, aplicații multimedia și activități editoriale și de procesare, texte.

Următorul capitol al cărții promovează experiența românească vizavi de muzeele în aer liber. Pentru început se face o trecere în revistă a fenomenului în Europa în sec. XIX – și înc. sec. XX. Narațiunea este axată din plin pe complexitatea aspectelor legate de patrimoniul arhitectonic, necesitățile și motivațiile înființării muzeelor de acest fel. Obiectivele demersului reprezintă conceptul de „muzeu în aer liber" la români; patrimoniul material tezaurizat în colecțiile muzeale și nemuzeale din România; patrimoniul imobil; Muzeul Etnografic al Transilvaniei – concepția Vuia, 1929; criteriile de selecție a monumentelor de la Muzeul satului – concepția Gusti-Stahl, 1936; proiectul Focșa – 1950; concepția Focșa, 1966; avantajele sistemului de expunere în aer liber; organizarea expunerii unităților complexe în muzeu; regândirea planului tematic al Muzeului Satului – 1990; Muzeul în aer liber de la Sibiu, concepția Cornel

Irimie – 1966 pentru Muzeul Tehnicii Populare din Dumbrava Sibiului; criterii de selectare a monumentelor pentru muzeele etnografice în aer liber după Boris Zderciuc – 1966; criteriile de selecție a monumentelor muzeale în aer liber – după Corneliu Bucur; dinamica creșterii patrimoniului etnografic național. Pe lângă aceste abordări autorul menționează muzeele de acest fel din România.

Capitolele V-IX se remarcă prin atenția majoră și pasionantă, pe care autorul o acordă Muzeului Satului, instituție muzeală de excepție în peisajul muzeografic românesc și european. Răspunsul la întrebarea „*Are Muzeul Național al Satului un viitor?* este unul ferm: „Da! Muzeul Satului are un viitor pentru că trecutul său a fost o zidire de visuri la scară umană". O pleiadă de profesioniști muzeografi au trudit cu trup și suflet la prosperarea acestui muzeu, au scris zeci și zeci de pagini: Gheorghe Focșa, H. H. Stahl, P. H. Stahl, Jana Negoiță, N. Ungureanu, B. Zderciuc și alții. Ioan Godea a elaborat monografia „Muzeul satului. 1936-2003", București, Editura Coresi, 2004. Georgeta Stoica a alcătuit un splendid album „Muzeul Național al Satultu „Dimitrie Gusta", București, Editura Arc, 2004. Răspunzând la întrebările *Muzeele – încotro*? și *Ce s-a întâmplat în domeniul etnografiei?*, autorul aduce la cunoștința cititorului incertitudinile și calvarul muzeelor în perioada regimului totalitar comunist. Totuși, accentul este pus pe esența „modernizărilor" începute în anul 1990 la Muzeul Satului și care „nu sunt altceva decât măsuri moderne de salvare patrimonială, de intervenție eficace în orice moment asupra monumentului și obiectului, mijloace de întărire a caracterului de „muzeu viu", de muzeu conceput pentru știință, educație, cultură, divertisment, în care accesul să fie nelimitat chiar dacă rigoarea muzeografică presupune un înalt și responsabil grad de disciplină. Muzeograful, pedagogul, restauratorul, conservatorul, biologul, bibliotecarul, custodele, arhitectul, inginerul, funcționarul, gardianul, economistul sau cariatidele acestui edificiu inic al neamului românesc – Muzeul Satului" (p. 110). În același timp autorul face relatări și despre opiniile potrivnice proiectelor de renovare, discuțiile pro și contra, uneori prea tensionate și aducătoare de acuze nefondate.

Problemele imperative în deceniul 9 al sec. al XX-lea au fost: extinderea spațială a Muzeului Satului prin alipirea Lacului Morilor și a Teatrului de Vară „V.I. Popa", depozitul de muzeu și laboratorul de restaurare-conservare. Ioan Godea precizează: „Problema depozitului de muzeu ca și a laboratorului de restaurare nu era nouă pentru Muzeul Satului. Și-o puseseră fondatorii lui încă din anul 1936" (p. 135). În momentul preluării conducerii Muzeului Satului în 1990 situația de aici era dezastruoasă din punct de vedere a conservării și restaurării atât a patrimoniului mobil, cât și imobil. După o scurtă incursiune în „cotidianul unor vremuri atât de sucite", autorul revine la preocupările lucrătorilor de muzeu de a face schimbări esențiale: „Pentru Muzeul Satului sosise trenul cel bun în gara sufletului atâtor oameni doritori de bine. Cineva trebuia să ia această inițiativă. Și a fost luată" (p. 142). Partea dedicată *Laboratorului național de restaurare-conservare de la Muzeul Satului*, inițiat și conceput de Ioan Godea, se deosebește prin analiza obiectivă și desfășurată a etapelor și modalităților de ridicare a unui complex arhitectural, începând de la elaborarea proiectului tehnic și până la finalizarea construcției (1991-2003). Însăși denumirea subcapitolelor

ilustrează esența materialului expus: Premize; Motivația necesității laboratorului (1990). Argumente și realități; Calvarul justificărilor; Ce era în 1990 pe locul viitorului Laborator Național; Drumul aprobărilor pentru ridicarea clădirii multifuncționale. Sinteza demersurilor; Clădirea. Opinii și controverse; Planurile clădirii. Destinația spațiilor.

Spațiile rezervate atelierelor de depozitare, restaurare și conservare a patrimoniului cultural au fost gândite de la început astfel încât „Muzeul Satului trebuie să fie cea mai reprezentativă școală națională de restaurare, conservare și de muzeografie etnografică, având un rol formator, metodologic (cercetare aplicativă dar și fundamentală) pentru România, dar și pentru Europa de Est și Balcani" (p. 187). La 3 noiembrie 2003 a fost inaugurată Clădirea Multifuncțională de la Muzeul Satului – o realizare muzeotehnică de incontestabilă utilitate nu numai pentru România, dar și pentru Europa Centrală și de Sud-Est.

Ultimul capitol cuprinde imagini ce reprezintă realizări muzeotehnice la muzeele din România, Canada, SUA, Franța, Hull-Ottawa și Norvegia. Studiile de caz se referă la Școala „Madona Dudu" din Craiova; Complexul Muzeal de Științele Naturii „Ion Borcea" din Bacău; Muzeul județean Satu Mare; Muzeul Național al Agriculturii din Slobozia; Muzeul Etnografic al Transilvaniei din Cluj-Napoca; Muzeul de Istorie din Bacău; Muzeul Național de Istorie Naturală „Grigore Antipa" din București.

Volumul este întregit de o bogată bibliografie, fapt ce denotă ținuta științifică a lucrării. Materialul ilustrativ, cu totul special, alb-negru și color, vine să amplifice valoarea documentară și estetică a cărții.

Cartea este adresată „frumoșilor nebuni", „abandonații unor idealuri: de a crea colecții și expoziții, precum și de a valorifica științific cercetările întreprinse în muzeu sau în afara lui" (p. 8). Este o lucrare de referință, extrem de utilă prin informația pusă la dispoziția cititorului, aducerea la zi a problemelor acute ce îi frământă pe lucrătorii de muzeu, forța autorului de a transmite idei, de a stimula gândirea, a orienta cercetarea în direcțiile cele mai fertile și cele mai adecvate necesităților muzeotehnice. Volumul semnat de Ioan Godea prezintă pentru oamenii dedicați muzeului o provocare de a fi „promotorii unei ierarhii a valorilor umane și patrimoniale, care să stea sub semnul imparțialității și, în egală măsură, a unei mentalități debarasate de clișeele perpetuate din vremurile mai aproape sau îndepărtate, scopul unic fiind reașezarea la locul cuvenit, dacă mai este nevoie, a *școlii românești de muzeografie*, în peisajul european și universal deopotrivă" (p. 9).

Maria CIOCANU,
șef Secție Etnografie, MNEIN

OMAGIERI

ANDREI HÂNCU – *„ET GAUDIUM, ET SOLATIUM IN LITTĔRIS”*

Cunoscutul folclorist, doctor în filologie, Andrei Hâncu a împlinit frumoasa vârstă de 80 ani. Îl felicităm din toată inima cu ocazia acestei aniversări, dorindu-i multă sănătate, bucurii și realizări cât mai multe. Am fost cu Andrei Hâncu colegi la Academia de Științe a Moldovei, începând cu anul 1959. Împreună am scris și editat o serie de lucrări teoretice și textologice, am conlucrat în timpul expedițiilor etnofolclorice prin satele Moldovei. Zeci de ani am contribuit la acumularea fondului de materiale etnofolclorice, depuse în Arhiva Academiei de Științe a Republicii Moldova.

În lucrările elaborate, ca rezultat al activității de cercetare, dr. Andrei Hâncu a abordat cele mai actuale și dificile domenii ale etnologiei românești: geneza genurilor și speciilor, obiceiurile ce țin de vârstele omului (nașterea, nunta, înmormântarea). A elucidat cele mai controversate probleme privind speciile etnofolclorice românești – balada, doina, oratia, formula etc. A aprofundat și dezvoltat cercetările, deloc simple, privind balada „Miorița”, cântecul istoric, jurnalul oral etc.

Format în condițiile unei lupte acerbe pentru adevărul științific, dr. Andrei Hâncu s-a afirmat în mediul academic printr-un discurs polemist profund, orientat spre reconsiderarea conceptelor, ideilor și atitudinilor. În vremuri de strictă cenzurare a lucrărilor a cutezat să spună adevărul obiectiv, în multe probleme științifice menajate ideologic și politic, precum este cea a etnogenezei moldovenilor în raport cu slavii de est, influențele unilaterale ale culturii ruse asupra celei moldovenești etc. Colaboraționiștii regimului sovietic l-au sancționat pentru viziunea sa nonconformistă asupra procesului folcloric, i-au distrus tirajul monografiei „Poezia ritualurilor de familie”, i-au interzis publicarea unor lucrări și, ani la rând, a lucrat fără să poată edita rezultatele cercetărilor.

Lista lucrărilor editate de respectabilul folclorist este covârșitoare, prezentăm aici doar titlurile celor mai reprezentative dintre ele. Lucrări de analiză istoriografică privind aportul cercetătorului la configurarea domeniilor folcloristicii de la noi urmează să apară. Pentru că exegezele despre dezvoltarea folcloristicii în spațiul nostru sunt încă destul de puține și nu întotdeauna reușesc să valorifice, pe măsură, contribuțiile cele mai recente.

După anul 1991, cât i-a permis sănătatea să activeze în continuare în Institutul de Filologie al AȘM, dr. Andrei Hâncu s-a bucurat de libertatea de a cerceta. A reușit să recupereze cercetarea unor probleme esențiale pentru preferințele sale folclorice. S-a implicat cu toată capacitatea sa de muncă în importantul program *Tezaurul etnofolcloric al românilor din Moldova, Bucovina și Transnistria,* asumându-și onorabila responsabilitate de a elabora lucrările din domeniul obiceiurilor ce țin de vârstele omului. A finalizat aceste lucrări, însoțite de corpusuri considerabile de texte, iar acum le redactează în speranța că vor fi editate în curând.

Din partea colegilor cu care am conlucrat la afirmarea folcloristicii în vremuri foarte dificile pentru valorificarea creației tradiționale orale; din partea beneficiarilor, a celor care s-au bucurat întotdeauna de lucrările de folclor, semnate de domnul Andrei Hâncu, le-au citit și le-au apreciat menținând spiritul folcloric în societate; în special din partea cercetătorilor din domenii conexe, cadrelor didactice, doctoranzilor, studenților, elevilor, care continuă să asimileze și să disimileze valorile folclorice, îi exprimăm doctorului Andrei Hâncu recunoștința noastră deosebită pentru lucrările sale generatoare de idei novatoare. La mulți ani, la multe bucurii folclorice, stimate domnule Andrei Hâncu!

Dr. Grigore BOTEZATU

Listă selectivă a publicațiilor dr. Andrei Hâncu

Monografii:

1. **Balada populară „Miorița”**. *Cartea moldovenească*, Chișinău, 1957, – 250 pag.
2. **Eposul baladic la moldoveni**. Editura *Știința*, Chișinău, 1977. – 275 pag.
3. **Poezia ritualurilor de familie**. Editura *Știința*, Chișinău, 1981. – 214 pag.

Micromonografii:

1. *Folcloristul și etnograful Petre V. Ștefănucă* // **Petre V. Ștefănucă**. **Folclor și tradiții populare**. **I-II**. Alcătuire, studiul introductiv, note și comentarii: G. Botezatu, A. Hâncu. Chișinău, 1991. – 56 pag.
2. **Genurile și speciile folclorului românesc**. Chișinău, Editura Grafema Libris, 2002. – 93 pag.

Monografii pregătite pentru editare:

1. **Geneza folclorului și istoria**. Chișinău, 1993. – 300 pag. Manuscrisul a fost elaborat la comanda Catedrei de Medievistică și Tracologie a Universității de Stat din Moldova.

Culegeri de studii și articole:

1. **Probleme de geneză a creației poetice populare moldovenești**. Chișinău, *Știința*, 1991. – 255 pag. (Culegerea include articolele: *Despre unele legități ale dezvoltării creativității de tip folcloric, raportate la geneza genurilor și speciilor ei* (p. 5-46); *Teatrul folcloric moldovenesc și tratarea unor probleme ale acestuia în etnografie, folcloristică* (p. 47-71); *Considerații sumare la geneza formulisticii folclorice și a unor forme derivate ale ei* (p. 72-82); *Contribuție la geneza doinei* (p. 83-127); *Reflecții generale asupra genezei, dezvoltării istorice și stării actuale a speciei orației ritualice* (p. 128-151); *Unele considerații principiale despre geneza cântecului istoric* (p. 152-166); *Balada și doina „Ciobanul care și-a pierdut oile” („Ciobăneasca”)* (p. 167-201); *B. P. Hașdeu și cântecul baladic moldo-ucrainean „Dunăre, Dunăre, de ce curgi tulbure”* (p. 202-242); *Reflecții privind geneza versului popular și parametrii lui structural-estetici* (p. 243-265).

Studii, articole în alte culegeri și de revistă, capitole de manual (curs):

1. *„Mioriţa” în RSS Moldovenească* // **Izvor veşnic viu**. **Culegere de articole ştiinţifico-populare cu privire la folclorul moldovenesc**. Chişinău, *Ştiinţa*, 1961. – P. 61-74.
2. *Folclorismul scriitoricesc al lui B. P. Haşdeu în raport cu democratismul feudal şi burghezo-moşieresc* // **Folclor moldovenesc**. **Studii şi materiale**. *Cartea moldovenească*, Chişinău, 1958. – P. 155-189.
3. *I. Zaşciuc şi folclorul moldovenesc* // **Cercetări folcloristice**. *Cartea moldovenească*, Chişinău, 1969. – P. 92-102 (se combate ideea că A. I. Zaşciuc este primul monograf al Moldovei, vorbindu-se despre monografiile istorice ale cronicarilor şi ale lui D. Cantemir etc.).
4. *Cu privire la tratarea conţinutului ideologic al „Mioriţei”* // **Limba şi literatura moldovenească (LLM**) An. III, nr. 3, Chişinău, 1960. – P. 14-22.
5. *„Mioriţa” şi tradiţia orală a slavilor de răsărit* // **Prietenia popoarelor oglindită în folclor**. *Ştiinţa*, Chişinău,1961. – P. 57-65.
6. *Poetica „Mioriţei”* // **LLM**. An. IV, nr. 2, Chişinău, 1961. – P. 27-32.
7. *Teatrul popular în atenţia folcloristicii din RSSM* // **LLM**. An. XI, nr. 4, Chişinău, 1968. – P. 66-73.
8. *I. Zaşciuc şi folclorul moldovenesc* // **Cercetări folcloristice**. Chişinău, *Cartea moldovenească*, 1969. – P. 92-102.
9. *Ciclul baladic pe tema vinderii femeii (soţiei) şi proveniența lui la romanitatea nord-dunăreană* // **LLM**. An. XIII, nr. 2, Chişinău, 1970. – P. 30-42.
10. *Contribuţii la clasificarea baladei populare a romanităţii Nord-dunărene* // *Studii şi materiale de folclor*. *Ştiinţa*, Chişinău, 1971. – P. 19-42 (se dă teoria sistemelor clasifice la subiect, mobile) teoria valenței mobile ș. a.).
11. *Balada populară „Vălean”* // **LLM**. An. XIV, nr. 3, Chişinău, *Ştiinţa*, 1971. – P. 26-31.
12. *Ciclul baladic „Săracul şi bogatul”* // **LLM**. An. XVII, nr. 4, Chişinău, 1974. – P. 32-42.
13. Reflecţii asupra genezei, dezvoltării istorice şi stării actuale a oraţiilor ritualului de familie // LLM, An. XX, nr. 4, Chişinău, 1977. – P. 26-37.
14. *Consideraţii la geneza cântecelor şi bocetelor funerare* // **LLM**. An. XXIV, nr. 3, *Ştiinţa*, Chişinău ,1981. – P. 22-32.
15. *Căile şi principiile de elaborare a corpusului de folclor moldovenesc* // LLM. An. XXIV, nr. 4, *Ştiinţa*, Chişinău, 1981. – P. 27-33 (coautor).
16. *Influenţe slave în ritualurile şi poezia de familie ale moldovenilor* // **Relaţii folclorice moldo-ruso-ucrainene**. (Studii, materiale, bibliografie). Chişinău, *Ştiinţa*, 1981. – P. 51-82 (se dovedește originalitatea ritologiei românești, se stabilesc nivelele obiective ale influențelor slave).
17. *Influenţe slave în riturile şi poezia de familie ale moldovenilor* // **Relaţii folclorice moldo-ruso-ucrainene**. (Studii, materiale, bibliografie). Chişinău, *Ştiinţa*, 1981. – P. 51-82.
18. *Unele elemente folclorice vechi ale ritologiei nunţii la moldoveni* // **Speciile folclorice şi realitatea istorică**. Chişinău, *Ştiinţa*, 1955. – P. 81-88 (Se prezintă tipul de încheiere a căsătoriei „Dolobina” ș.a., folclorul lor, făcându-se legătură cu unele elemente respective la traci).
19. *Conglomeratul baladic al transformării în păsări: „Cucul şi turturica”, „Mierla şi Sturzul” („Metamorfoze”), „Amărâta turturică” ş. a.* // **LLM**. XXIX, nr. 4, 1986. – P. 57-67.
20. Mateevici şi unele aspecte ale cercetării creaţiei populare funerare // **LL**. An. XXXI, nr. 3, *Ştiinţa*, Chişinău, 1988. – P. 58-60.
21. *Marele etnograf şi folclorist Simeon Florea Marian* // **LLM**, nr. 4, Chişinău, *Ştiinţa*, 1989. – P. 35-40 (coautor).
22. *Folcloristul şi etnograful P. V. Ştefănucă* // **LLM**. Nr. 1, Chişinău, *Ştiinţa*, 1989. – P. 43-51 (coautor).
23. *Petre Ştefănucă – eminent folclorist al anilor interbelici* // **Anuar**. **Academiei Române**. **Institutul de Etnografie şi Folclor**. **Serie nouă**. **I**. **Comunicări**. *Eminesciana*, Bucureşti – Chişinău, 1990. – P. 99-107 (coautor).
24. *Din istoria folcloristicii* // **Creaţia populară (curs teoretic de folclor românesc din Basarabia, Transnistria şi Bucovina)**. Chişinău, *Ştiinţa*, 1991. – P. 7-149 (autorul principal).

25. *Poezia ritualurilor de familie* // ***Ibidem***. – P. 295-344.
26. *Jurnalul oral* // ***Ibidem***. – P. 489-503.
27. *Baladele* // ***Ibidem***. – P. 522-576.
28. *Precizări la etnogeneza volohilor văzută din unghi filologic* // **Valori şi tradiţii culturale în Moldova**. **(Culegere de studii)**. Chişinău, *Ştiinţa*, 1993. – P. 158-185 (se arată că elementul etnic slav nu e constitutiv în etnogeneza protoromânilor, românilor vechi (volohilor).
29. *Folcloristul Simeon Teodorescu – Kirileanu* // **Revistă de lingvistică şi ştiinţă literară**. nr. 1, 1994. – P. 68-74.
30. *Geneza Mioriţei: „mit” şi realitate* (I) // **Revistă de lingvistică şi ştiinţă literară (abr**. **R.L.Ş.L.)**. Nr. 5 (149), 1993. – P. 59-68; (II) // ***Ibidem***, nr. 6, 1993. – P. 54-74.
31. *Fondul tematic şi ideatic al Mioriţei: invenţie şi adevăr (I). (De la V. Alecsandri până la A. Fochi)* // ***Ibidem***. Nr. 3, 1994. – P. 58-67; (II) *De la V. Alecsandri până la A. Fochi*. ***Ibidem***. Nr.6, 1994. – P. 77-83; *Cu privire la moldovenismul Mioriţei* // ***Ibidem***. Nr. 5, 1994. – P. 85-88 (se combate teoria moldovenilor ca națiune aparte, în raport cu românii, și a limbii naționale moldovenești, criticându-se teoretizările lui V. Stati, M. Snegur ș. a.); *Mioriţa în viziunea lui M. Eliade: pro şi contra* // ***Ibidem***. Nr. 2, 1995. – P. 58-57.
32. *Mioriţa în exegezele de după M. Eliade (I)* // ***Ibidem***. Nr. 5, 1995. – P. 67-73.
33. *Mioriţa în exegezele de după M. Eliade (II)* // ***Ibidem***. Nr. 1, 1996. – P. 72-77.
34. *Mioriţa la simpozionul „Mioriţa”* // ***Ibidem***. Nr. 2, 1995. – P. 68-74.
35. *Un martir al neamului: Petre V. Ştefănucă (90 de ani de la naştere)* // **RLŞL**. Nr. 6, *Ştiinţa*, Chişinău, 1996. – P. 66-72 (coautor).
36. *Geneza complexului riturilor de trecere* // **Anuarul Arhivei de Folclor, XV-XVII (1994-1996)**. *Editura Academiei Române*, Bucureşti, 1997. – P. 157-180.
37. *Un tezaur de cultură* populară – *Arhiva de Folclor a Academiei de Ştiinţe a Republicii Moldova* // **Destin Românesc**. An. V, nr. 19-20, nr. 3-4, *Fundaţia Culturală Română*, Chişinău-Bucureşti, 1998. – P. 82-87 (coautor).
38. *Fondul ideatic al „Mioriţei” în viziunea revistei “Mioriţa”: ireal şi real* // **Revista de etnologie**. Nr. 3, Chişinău, 2000. – P. 200-213.
39. *Geneza doinei ca specie şi termen* (I) // **Coloana infinitului**. **Revistă de cultură**. An. III, vol. VI, nr. 31-32 (nov.-dec.), Timişoara, 2000. – P. 30; (II) // ***Idem***. An. IV, vol. I, nr. 33-34 (ian.-febr.), Timişoara, 2001. – P. 28; (III). An. IV, vol. II, nr. 35-36 (mart.-apr.), Timişoara, 2001. – P. 29.
40. *Mioriţa: geneza incipientă şi generală (evoluţia istorică) şi varianta princeps. (În apărarea Mioriţei şi destinului românesc)* // **Destin românesc**. **Revistă de istorie şi cultură**. An. VIII, nr. 29, nr. 1, *Fundaţia Culturală română*, Chişinău-Bucureşti, 2001.

Culegeri (antologii) generale de texte folclorice:

1. Balada populară. **Alcătuirea, articolul introductiv şi comentariile de A**. **S**. **Hîncu în seria Creaţia populară moldovenească**. *Ştiinţa*, Chişinău, 1976, 343 p. (Studiu introductiv. – P. 5-58. Texte. – P. 71-341; Comentarii, p. 302-329).
2. Folclorul obiceiurilor de familie. **Alcătuirea, articolul introductiv şi comentariile de A**. **S**. **Hâncu şi V**. **S**. **Zelenciuc**. Chişinău, *Ştiinţa*, 1979, 310 p.
3. Legende şi cântece bătrâneşti. **Legende istorice, istoric-demitologizate; Cântece istorice; Balade; Cântece epice eroice**. Chişinău, Editura „Lumina”, 1988, 20 p. (coalcătuitor).
4. Cântece bătrâneşti ale românilor. **Cântece istorice**. Antologare, introducere, glosar, comentarii de Grigore Botezatu, Andrei Hâncu. *Litera Internaţional*, 201, Bucureşti-Chişinău. 384 p. (două ediţii).
5. Dicţionar de proverbe şi zicători româneşti. Alcătuire, prefață de Grigore Botezatu și Andrei Hîncu. *Litera Internaţional*, 201, Bucureşti-Chişinău, 212 p.

Participări la culegeri (antologii) zonale de folclor:
1. **Folclor din părțile Codrilor**. Chișinău, *Știința*, 1973, 302 p. (Compartimentele: *Balade*, p. 192-212; *Poezia obiceiurilor familiale*, p. 155-178).
2. **Folclor din Bugeac**. Chișinău, *Știința*, 1982, 430 p. (Compartimentele: *Folclorul obiceiurilor de familie*, p. 105-132; *Balade*, p. 249-291).
3. **Folclor din Nordul Moldovei**. Chișinău, *Știința*, 1983, 320 p. (Compartimentele: *Folclor al obiceiurilor de familie*, p. 82-98; *Balade*, p. 182-201).
4. **Folclor din stepa Bălților**. Chișinău, Știința, 1985, 30 p. (Compartimentele: *Folclor al obiceiurilor de familie*, p. 61-80; *Balade*, p. 134-148).
5. **Folclor din Câmpia Sorocii**. Chișinău, *Știința*, 1989. – P. 356 (Compartimentele: Poezie a ritologiei de familie, p. 70-91; Epos versificat-melodic de factură neritualică – balada, p. 165-181; Cântece epico-eroice, p. 182-185; Indice de nume și localități, p. 348-355).
6. **Folclor din Țara Fagilor**. Chișinău, 1993, 560 p. (Compartimentele: *Poezia obiceiurilor de familie*, p. 148-202; *Balade*, p. 28-320).
7. **Cât îi Maramureșul?**.... Chișinău, 1993, 547 p. (Compartimentele: *Folclor al ceremonialurilor de familie*, p. 91-149; *Balade*, p. 248-281; *Cântece eroice*, p. 282-289).

Seria de culegeri pentru școală:
1. **Soarele și luna**. **Balade**. Chișinău, *Literatura artistică*, 1981, 135 p.
2. **Toma Alimoș**. **Cântece epico-eroice**. Chișinău, *Literatura Artistică*, 1983, 95 p.

***Culegeri de folclor prospective**:*
1. **Folclor din Maramureș**. Chișinău, *Știința*, 1991, 143 p. (Compartimentele: *Ceremonialuri de familie*, p. 28-35; *Balade, epos eroic*, p. 87-93).

Contribuții la crestomații de folclor:
1. **Folclor moldovenesc**. **Crestomație**. *Cartea Moldovenească*, Chișinău, 1955, 335 p. (Compartimentele: *Poezia obiceiurilor de familie*, p. 34-58; *Baladele*, p. 208-225, coalcătuitor; *Scrisori versificate și amintiri*, p. 257-282, coalcătuitor).
2. **Crestomație de folclor moldovenesc**. Pentru studenții instituțiilor de învățământ superior. *Lumina*, Chișinău, 1989, 415 p. (Compartimentele: *Poezia obiceiurilor de familie*, p. 72-98; *Balade. Cântece bătrânești nuvelistice*, p. 231-259).

Lucrări teoretico-textologice fundamentale pregătite (în manuscris):
1. **Tezaurul etnofolcloric al românilor din Moldova, Bucovina și Transnistria**. **Baladele**. Studiu monografic introductiv, antologie de texte, comentarii și note, indici de nume – informatori, colectori, localități ș.a.
2. **Tezaurul etnofolcloric al românilor din Moldova**. **Bucovina și Transnistria**. **Complexul de trecere familial Nașterea**. Studiu monografic introductiv. Descrierea sintetică și zonală a ritualului. Antologie de texte. Comentarii, note etc.
3. **Tezaurul etnofolcloric al românilor din Moldova, Bucovina și Transnistria**. **Complexul de trecere familial, Nunta**. Studiu monografic introductiv. Descrierea sintetică și zonală a ritualului. Antologie de texte, comentarii și Note, Melosul nunții, indici de nume informatori, colectori, de localități.
4. **Tezaurul etnofolcloric al românilor din Moldova, Bucovina și Transnistria**. **Complexul de trecere familial – Înmormântarea**. Studiu monografic introductiv, descrierea ceremonialului funerar, antologie de texte, comentarii, note etc.

Editarea și reeditarea operei clasicilor folcloristicii:
1. **Petre V**. **Ștefănucă**. **Folclor și tradiții populare**. Vol. I, Chișinău, *Știința*, 359 p.; Vol. II, 511 p. (Coautor al studiului monografic introductiv, coalcătuitor al părții textologice, comentariilor și notelor).

TATIANA TIHMANOVSKI – EXEMPLU DE ETICĂ PROFESIONALĂ

Despre Tatiana Tihmanovski putem spune că este omul potrivit la locul potrivit. Muzeului Național de Etnografie și Istorie Naturală a avut un mare noroc de faptul că această personalitate activează mai bine de 20 de ani în cadrul instituției.

S-a născut la 24 aprilie 1960, în orașul Chișinău, într-o familie de muncitori. A absolvit Universitatea de Stat din Moldova, Facultatea Istorie. În anul 1983 este angajată în calitate de colaborator științific la Muzeul Republican „ G. Kotovski și S. Lazo”, unde a activat până la desființarea muzeului. Munca de muzeograf a continuat-o în cadrul MNEIN, începând cu anul 1990. Inițial, a activat în calitate de colaborator științific superior în Secția Relații cu Publicul. Urmărind Cartea de sugestii și impresii a Muzeului, descoperim, din partea vizitatorilor de toate categoriile, numai cuvinte de laudă la adresa ghidului Tatiana Tihmanovski.

Colectivul Muzeului, inclusiv Direcția, au apreciat capacitățile de integrare rapidă și benefică în colectiv, abilitățile profesionale, consacrarea în totalitate lucrului de muzeograf. După numai doi ani de activitate în instituție, i s-a încredințat funcția de secretar științific, deloc ușoară și simplă. Preluând acest sector Tatiana Tihmanovski, cu firea ei disciplinată, responsabilă și consecventă, s-a inclus prompt în mai multe acțiuni muzeale, contribuind considerabil la completarea patrimoniului de muzeu cu piese etnografice, colectate de la donatori din diferite localități ale Republicii Moldova.

Tatiana Tihmanovski a inițiat constituirea colecției muzeale de mărțișoare, care cuprinde la moment un număr impunător de piese, deosebite prin varietatea, valoarea artistică și mesajul simbolic. Aceste inițiative ale Dumneaei au scos din anonimat un segment important din tradițiile și obiceiurile de primăvară, dar și iscusința mai multor persoane implicate în confecționarea mărțișoarelor. Profesionalismul și receptivitatea la valorile culturii tradiționale au condus la promovarea acestor simboluri prin organizarea expozițiilor în sălile Muzeului și în alte instituții cultural-educative.

În anul 2005 Tatiana Tihmanovski a fost numită în funcția de director educativ. Și de data aceasta a dat dovadă de atitudine și demnitate profesională. Sunt relevante abilitățile și capacitățile ei de bun organizator și promotor al ideilor constructive, desfășurând în Muzeu și în afara instituției, activități expoziționale și activități

culturale: clase de măiestrie cu meşteri populari, cluburi pe interese (florişti, brodezi, interpreţi, folclorişti, etnografi şi amatori de folclor).

Rodul muncii Domniei Sale se manifestă în numeroasele expoziţii şi activităţi culturale de valorificare şi promovare a patrimoniului MNEIN, dar şi prin susţinerea lucrului manual, exprimat prin expunerea obiectelor confecţionate de copiii de la Centrul de Educaţie a Copiilor, de către elevii de la şcolile-internat, studenţi, meşteri populari. Ţinem să evidenţiem doar câteva expoziţii care au avut priză la public: „Mărţişor", „A treia zi de Paşti", „Masca populară", „Hobby Maraton", „Muzeul în viziunea publică", „Clubul Floriştilor *Diana*", „Clubul Brodezelor *Curcubeu*", „Ziua Internaţională a Pământului", „Ziua Mondială a Apelor", Săptămâna ecologică" etc.

În acelaşi timp, autorii lucrărilor expuse donează Muzeului obiecte din creaţia lor. Astfel, ca urmare a acestor activităţi, colecţiile Muzeului se îmbogăţesc cu noi piese, iar Muzeul şi-a făcut mulţi prieteni şi admiratori, mărindu-se substanţial numărul vizitatorilor.

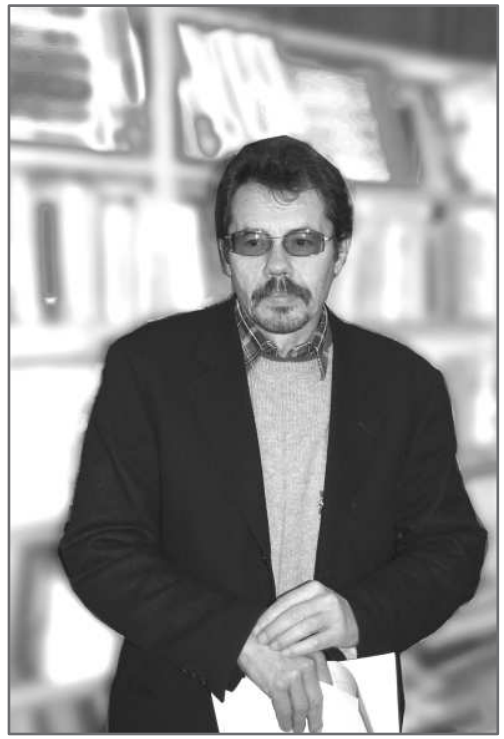
Tatiana Tihmanovski este un om cu suflet mare, o inimă înţelegătoare, gata să te susţină la bine şi la greu. Ea poate să-ţi dea oricând un sfat, să te încurajeze cu o vorbă bună. Tot timpul este înconjurată de colegii de breaslă, pentru că au ce învăţa de la directorul educativ, care le oferă mereu posibilitatea pentru noi descoperiri şi iniţiative, fapt ce îi menţine în circuitul valorilor culturale.

Pe parcursul anilor s-a învrednicit de mai multe diplome de onoare ale Ministerului Culturii, oferite cu ocazia sărbătorilor importante din activitatea Muzeului.

Direcţia şi colectivul Muzeului îi mulţumim pentru că este un coleg nemaipomenit, un muzeograf şi un conducător care poate fi dat ca exemplu de etică profesională.

Mut stimată colegă, îţi dorim cât mai multe bucurii şi sănătate! *Fortuna dies natalis!*

Nadejda SÂRGHI,
bibliotecar-şef, MNEIN



VITALIE GOLUB – MUZEOGRAF ADMINISTRATIV DE VOCAŢIE

(Născut la 8 decembrie 1960,
în satul Vasilcău, Soroca)

Absolvent în anul 1983 al Facultăţii de Istorie şi Pedagogie a Universităţii Pedagogice de Stat „Ion Creangă", Vitalie Golub a lucrat în calitate de director adjunct la Şcoala medie nr. 1 din satul Sălcuţa, raionul Căuşeni, secretar al Comitetului raional al ULCT, apoi şi-a satisfăcut serviciul militar.

Din noiembrie 1987 este angajat la Muzeul Prieteniei Popoarelor în funcţie de colaborator ştiinţific superior, cu tema de studiu "Minorităţile etnice din Republica Moldova", începându-şi, astfel, activitatea profesională în domeniul muzeografiei.

În anul 1989, după lichidarea instituţiei nominalizate, este transferat la Muzeul de Istorie a Moldovei, în funcţie de Şef al Secţiei Expoziţii. A organizat împreună cu colegii mai multe expoziţii originale prin concepte, tematică şi mod de expunere. Dintre acestea, remarcăm expoziţia „Deportări şi destine", care a fost expusă în Chişinău şi, mai apoi, în incinta Muzeului de Istorie a României din Bucureşti.

Din luna aprilie 1991 Vitalie Golub este angajat prin transfer, în calitate de Şef al Muzeului Satului – Muzeu al Arhitecturii Populare în aer liber – filială a Muzeului Naţional de Etnografie şi Istorie Naturală, activând în această funcţie până la finele anului 1997. În această perioadă colaboratorii filialei au realizat numeroase deplasări de inspectare a monumentelor de arhitectură populară prin sate, au demontat şi depozitat 3 biserici de lemn şi 6 mori de vânt pentru viitorul muzeu. În anul 1995 Vitalie Golub a contribuit la edificarea primului obiectiv – Moara de vânt din satul Opaci, ceea ce a permis inaugurarea Muzeului Satului. Apoi a fost pusă temelia pentru următorul obiectiv – Moara de vânt din satul Talmaza, iar în anul 2004 a coordonat instalarea morii de vânt din satul Gangura, Anenii Noi, lângă clădirea MNEIN.

În anul 1993 Vitalie Golub a efectuat un stagiu la Institutul Cultural Român şi în 1994, la Muzeul Satului din Bucureşti.

În ianuarie 1998 Vitalie Golub este numit director adjunct administrativ al Muzeului Naţional de Etnografie şi Istorie Naturală, funcţie ce o deţine până-n prezent. În aceşti ani a administrat şi asigurat buna funcţionare a blocurilor muzeului şi a filialelor sale. Totodată, a asigurat partea tehnică a lucrărilor de restaurare a sediului MNEIN. A continuat activităţile de salvgardare a monumentelor de arhitectură

populară, facilitând realizarea unor proiecte importante ale instituției precum sunt demontarea și transferul pe loc nou a bisericilor de lemn din satele Palanca, Călărași și Hirișeni (Telenești) – ultima pe teritoriul Muzeului Satului; a condus lucrările de construire și amenajare a fântânii cu cumpănă pe teritoriul Muzeului Satului; transferul pietrelor de mormânt din sate și constituirea lapidariului muzeului; a asigurat crearea „Vivariului", „Ferigariului" și completarea cu arbuști a fondului dendrologic al Grădinii Botanice a MNEIN, a participat la acțiunea „Intră în istorie dăruind muzeului un obiect", asigurând condițiile necesare pentru depozitarea obiectelor etc.

Inteligența, onestitatea și corectitudinea, spiritul de inițiativă și responsabilitatea, capacitățile organizatorice, pe care le posedă i-au permis domnului Vitalie Golub să practice muzeografia administrativă ca pe o vocație. Iar colegialitatea, omenia, capacitatea de a lucra în echipă, creativitatea, pacifismul, neconflictualitatea și, nu în ultimul rând, devotamentul față de Muzeu i-au adus stimă și respect în colectiv.

Valentina ONOFRIESCU,
președinte Comitet Sindical, MNEIN

CRONICA MUZEALĂ ÎN IMAGINI

15.01.2010. *Celebrarea aniversării a 80 de ani din ziua nașterii profesorului Petru Tarhon.*

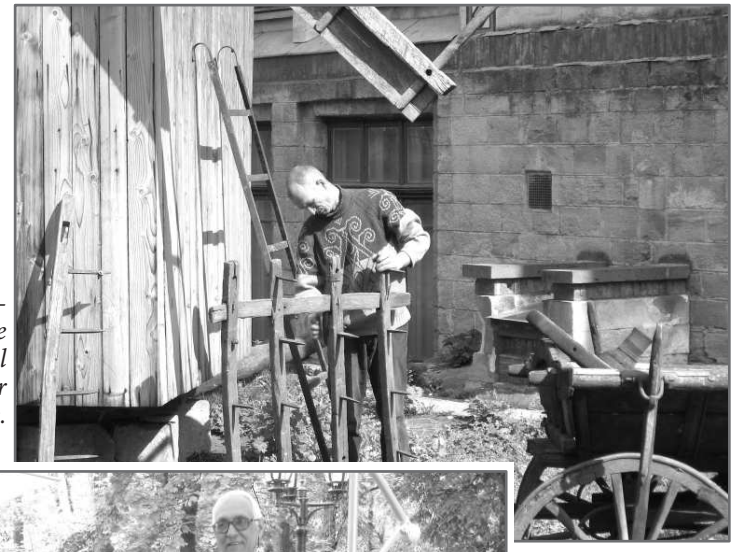
12.02.2010. *Omagierea poetului Grigore Vieru.*

24.02.2010. *Expoziția „Civilizația uneltelor de muncă” – din colecțiile d-lui Petru Costin.*

Aprilie 2010. *Ouă de Paște încondeiate în atelierul pascal al Muzeului.*

28.04.2010. *Meșterul popular cioplitor în lemn Victor Pelin în cadrul expoziției sale jubiliare.*

15.04.2010. *Expoziția Muzeului „Turism. Leisure. Hotels” la MoldExpo.*



17.04.2010. *Pictorul-restaurator Ghenadie Popescu în timpul conservării pieselor muzeale.*

04.05. 2010. *Or. Râmnicu-Vâlcea, România. Reuniunea experților naționali în domeniul patrimoniului cultural imaterial. Dr. Varvara Buzilă, acad. Sabina Ispas și prof. Nicolae Constantinescu.*

Com. Domulgeni, raionul Florești. Casă, sf. sec. al XIX-lea. Scările de acces sunt situate pe laterală.

11.06.2010. *Toboșar din satul Gura Căinarului, raionul Florești.*

23.05.2010. *Com. Domulgeni, raionul Florești. Demonstrarea tradiției pâinii de ritual.*

23.05.2010. *Maria Ciocanu, șef Secție Etnografie la MNEIN, în cercetare de teren la Domulgeni, raionul Florești.*

28.05.2010. *Comemorarea cercetătoarei Emilia Comisel.*

04.07.2010. *Costum vechi păstrat în Ungheni.*

04.07.2010. *Maramă autentică demonstrată la Festivalul Izvorul Osoiencelor din Horești, raionul Florești.*

Lansarea cărții „Bijuteria din Moldova”, autor L. Condrațchi.

Ansamblu vestimentar, păstrat în Ungheni.

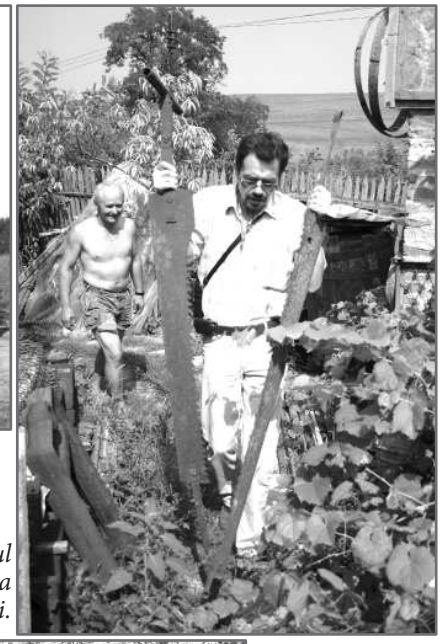
Com. Palanca, raionul Călărași. Binecuvântarea preotului la începutul Sărbătorii pâinii. Casa părintească.

Secvență din obiceiul „Nunta Cailor”, com. Palanca, raionul Călărași.

04.08.2010. *Vernisajul Expoziției Internaționale de Filatelie, Maximafilie și Cartofilie EMINESCIANA – 125 de ani de la trecerea poetului Mihai Eminescu prin Basarabia. Acad. Nicolae Dabija, Ioan Catană, vicepreședinte al Federației Filateliștilor Români, președintele juriului, Vladimir Ceban, directorul general al Î.S. „Poșta Moldovei”, Ion Negrei, viceprim-ministru al Republicii Moldova, Mihai Cimpoi, președintele Uniunii Scriitorilor din RM., Ion Pârgaru, președintele Federației Sindicatelor Lucrătorilor din Comunicații, prot. Petru Buburuz.*

04.08.2010. *Vernisajul Expoziției Internaționale de Filatelie, Maximafilie și Cartofilie EMINESCIANA – 125 de ani de la trecerea poetului Mihai Eminescu prin Basarabia. Constantin Gh. Ciobanu, președintele Asociației Filateliștilor, Maximafiliștilor și Cartofiliștilor din RM., Ion Negrei, viceprim-ministru al Republicii Moldova, Mihai Cimpoi, președintele Uniunii Scriitorilor din RM.*

Biserica de lemn din Hirișeni, transferată pe teritoriul Muzeului Satului.



Colectarea instrumentelor de tăiat piatră. Directorul adjunct al MNEIN Vitalie Golub preia donația pentru muzeu din satul Cruzești.

22.08.2010. *Imprimarea folclorului la Țiganca, raionul Cantemir.*

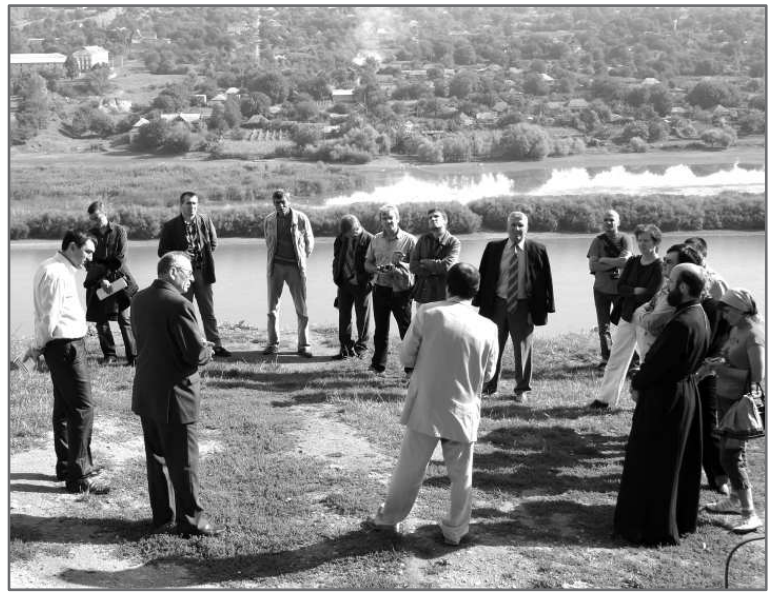
22.08.2010. *Înregistrarea folclorului în satul Goteşti, raionul Cantemir.*

Amenajarea expoziției „Veșnicia s-a născut la sat”.

23.08.2010. *Lucrătorii Muzeului Național de Etnografie și Istorie Naturală a Moldovei încearcă să aducă la muzeu un uluc de piatră.*

10.09.2010. *Participanți la Conferința Științifică a MNEIN „Protejarea și valorificarea patrimoniului cultural și natural al Complexului Muzeal Țâpova-Saharna în contextul transformărilor sociale”.*

10.09.2010. *Profesorul Ion H. Ciubotaru de la Universitatea „Alexandru I. Cuza” din Iași în vizită la muzeu.*



11.09.2010. *Participanții la lucrările Conferinței Științifice a MNEIN „Protejarea și valorificarea patrimoniului cultural și natural al Complexului Muzeal Țâpova-Saharna în contextul transformărilor sociale”.*

11.09.2010. *Desfășurarea lucrărilor Conferinței Științifice a MNEIN „Protejarea și valorificarea patrimoniului cultural și natural al Complexului Muzeal Țâpova-Saharna în contextul transformărilor sociale”. Mănăstirea rupestră Țâpova.*

11.09.2010. *Expoziția meșterilor populari la Lalova, raionul Rezina.*

Conferința științifică a MNEIN „Protejarea și valorificarea patrimoniului cultural și natural al Complexului Muzeal Țâpova-Saharna în contextul transformărilor sociale" în deplasare la Hanul lui Hanganu de la Lalova, raionul Rezina.

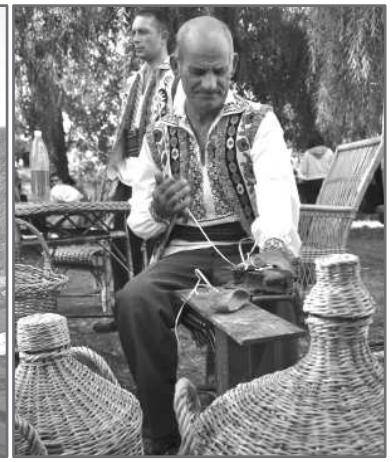
12.09.2010. *Olarii cu căruța cu oale la Bâlciul olarilor din Iurceni.*

12.09.2010. *Bâlciul olarilor din Iurceni.*

12.09.2010. *Ceramistul Vasile Goncear la Bâlciul olarilor din Iurceni, raionul Nisporeni.*

11.09.2010. *Președintele Parlamentului Republicii Moldova Mihai Ghimpu la Bâlciul Olarilor din Iurcemi.*

12.09.2010. *Bâlciul olarilor din Iurceni. Familia olarilor Vasile și Angela Goncear produc cele mai mari vase de ceramica.*

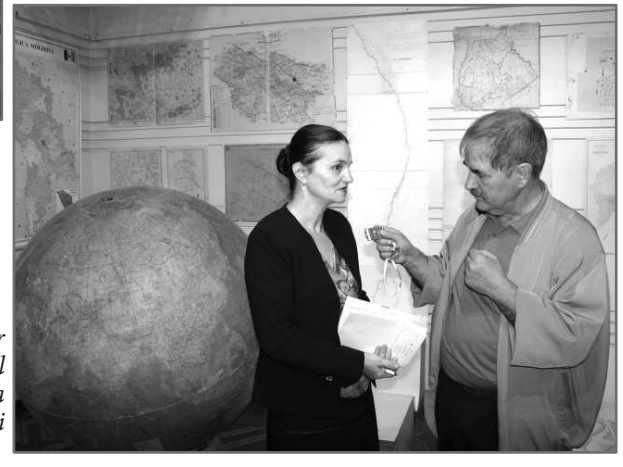


12.09.2010. *Demonstrarea împletitului obiectelor din lozie la Bâlciul olarilor.*

16.09.2010. *Astfel arată jemna miresei în comuna Vălcineț, raionul Călărași.*

16.09.2010. *Bărbați din comuna Vălcineț, Călărași în costum popular.*

Valentina Onofriescu, șef Sector Expoziții și radiojurnalistul Nicolae Becciu în expoziția Muzeului



17.09.2010. *Secvență de la inaugurarea Expoziției Internaționale „Hărți istorico-etnografice” (Moldova, spațiul etnic românesc și sud-estul Europei).*

17.09.2010. *Dorin Lozovanu pregătind Expoziția Internațională „Hărți istorico-etnografice” (Moldova, spațiul etnic românesc și sud-estul Europei).*

Ziua Daciei la Șoldănești. Expoziția Bucătăria populară.

Liceenii din orașul Șoldănești participă la completarea patrimoniului muzeal local cu piese valoroase de ceramică.

Ghiziii Elena Delinski, Tatiana Strelciuc, Arina Levinschi pregătind excursia prin Grădina Botanică a MNEIN.

30.09.2010. *Nina Ermurachi, Maestru în Artă, la un dialog muzical „Destine artistice” la Clubul Interpreților, Folcloriștilor, Etnografilor și Amatorilor de Folclor.*

Inaugurarea expoziției meșterilor populari. Valentina Onofriescu, Ludmila Berezin, Tatiana Tihmanovski.

03.10.2010. *Viceministrul Culturii Gheorghe Postică ține o alocuțiune la Simpozionul Internațional „Așezările umane din perspectivă etnografică, istorică și geografică”, consacrat Zilei Mondiale a Habitatului.*

14.10.2010. *Expoziția Muzeului de Hramul orașului Chișinău.*

20.10.2010. *Expoziția jubiliară a meșterului popular Nadejda Vedrasco.*

21.10.2010. *Interpreta de folclor Suzana Popescu după spectacolul prezentat în Muzeu.*

24.10.10. *Lucrările meșterului popular Ion Prividiuc expuse în incinta Muzeului.*

24.10.2010. *Ansamblul „Ethnos” în Grădina Botanică a Muzeului.*

24.10.2010. *Dr. Dorin Lozovanu comunică în cadrul Sesiunii anuale de comunicări științifice a Muzeului.*

04.11.2010. *Dna Mariana Șlapac, vicepreședinte al Academiei de Științe a Moldovei, salută participanții la Conferința Științifică Internațională.*

Participanți la Conferința Științifică Internațională.

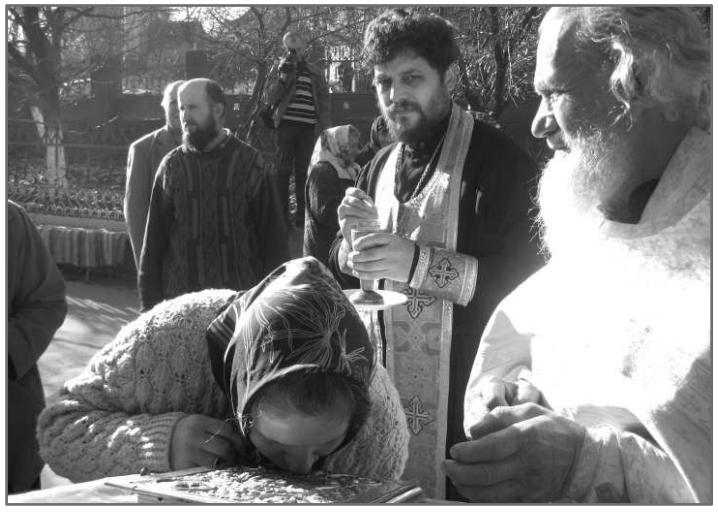
Vioristele se pregătesc pentru evoluare la Festivalul Republican „La vatra horelor”.

Documentarea costumului popular. Dansatoare în costume executate de meșteri populari.

Interpreți de folclor din com. Corjeuți, raionul Briceni purtând costume autentice.

Dansatori purtând costume confecționate în atelier.

09.11.2010. *Participanți la inaugurarea Expoziției pictorilor amatori.*



Comuna Răscăieți, raionul Ștefan Vodă. Ritual de hram.

09.12.2010. *Expoziția „Deportări și destine”. Viceprim-ministrul Republicii Moldova Ion Negrei și Mihai Ursu, directorul general al Muzeului.*

Vânzătoarea din chioșcul muzeului Nadejda Gherasimov.

09.12.2010. *Secvență de la Simpozionul „Deportări și destine”.*

23.12.2010. *Inaugurarea expoziției personale a arhitectului Eugen Bâzgu.*

Ansamblul „Sânzienele” din satul Căpriana, raionul Strășeni, în timpul spectacolului de Crăciun la Muzeu.

Dna Maria Burlacu întâmpină și petrece vizitatorii Muzeului.

Spectacol cu măști prezentat de ansamblul „Mostenitorii”, condus de Valeriu Chiper.

Ansamblul „Ștefan Vodă” din com. Căpriana, raionul Strășeni colindă la Muzeu.

Documentarea obiceiurilor pentru completarea Registrului Național al Patrimoniul Cultural Imaterial.

Expoziția măștilor create de plasticianul Mihai Șeremet.

Secvență de la întrunirea Clubului Folcloriștilor, cu ocazia sărbătorilor de iarnă.

Membrii Ansamblului Etnofolcloric „Durlești eanca”. Tatiana Sofronovici, conducătorul Ansamblului și interpreta de folclor Suzana Popescu.

Decembrie 2010. *Colectivul Muzeului la una din manifestările de la sfârşit de an.*